Volumen 73 Fasciculus I 2007

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONTIFICIUM INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

Nr. 1 / 2007

Poste Italiane s p.a.
Spedizione in abbonamento postale.
D.L 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art 1, comma 2, DCB Roma
Semestrale. Taxe perçue

SIGLA

AASS	Acta Sanctorum (Antverpiae et alibi 1643 ss)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss)
AfO	Archiv für Orientforschung
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BHG	François Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957[3])
BHO	Paul Peeters, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BiO	Bibliotheca Orientalis (Leiden 1943/44 ss.)
BO	Josephus Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Romae 1719, 1721, 1725, 1728) (rep. Hildesheim 1975)
Brightman	Frank Edward Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (Città del Vaticano 1990) (fontium annotatione auctus, 1995)
CCG	Corpus Christianorum, Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	Corpus Christianorum, Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	Codex Iuris Canonici Orientalis (Città del Vaticano 1957–1958)
COD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Bologna 1973[3])
ConcFI	Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores voll. I–XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius Geerard, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Louvain 1903 ss.)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien 1866 ss.)
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (Bonn 1828-1897)
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Rossii
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
Denzinger, ROC	Henricus Denzinger, *Ritus Orientalium* . . . I, II (Wirceburgi 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques (Paris 1912 ss.)
Dmitrievskij	Aleksej A. Dmitrievskij, *Opisanie Liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus Denzinger et Adolphus Schönmetzer, *Enchiridion .. symbolorum* (Freiburg im Br. 1965[33])
EO	Échos d'Orient
FCCO	Codificazione Canonica Orientale. Fonti (Roma 1930 ss.)
Funk I-II	Franciscus Xaverius Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I-II (Paderborn 1905)
GAL	Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL2	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS	*Idem*, Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss)
GCAL	Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll ST 118, 133, 146, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller (Berlin 1897 ss.)
Goar	Jacobus Goar, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730[2] repr Graz 1960)
GSL	Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	Handbuch der Orientalistik (Leiden–Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik (Wien 1969 ss.)
JSSt	Journal of Semitic Studies
JTS	The Journal of Theological Studies

LOC	Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 vol. (Francofurti 1847[2])
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, deinde Liturgiewissenschaftliche Q. u. F (1957 ss.)
LTK[1-2-3]	Lexikon für Theologie und Kirche (1930, 1957, 1993)
Mansi	Johannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Firenze 1759 ss.)
MGH	Monumenta Germaniae Historica inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Metzger I-III	Marcel Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, SC 320, 329, 336 (Paris 1985, 1986, 1987)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCh	Orientalia Christiana
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OKS	Ostkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
Pauly-Wissowa	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
Pedalion	Πηδάλιον ἤτοι ἅπαντες οἱ ἱεροὶ καὶ θεῖοι κανόνες (ἐν 'Αθήναις 1908[5])
PG	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Graeca* (Paris 1857–1866)
PL	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	Patrologia Orientalis (Paris 1903 ss.)
POC	Proche-Orient Chrétien
PS	Patrologia Syriaca, I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
PSRL	Polnoe Sobranie Russkich Letopisej
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue de Études Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REB	Revue des Études Byzantines
RechBeyr	Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth
Régestes	Venance Grumel, *Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (Paris 1932–47)
Renaudot, HP	Eusèbe Renaudot, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris 1713)
Rhallis-Potlis	G. A. Rhallis et M. Potlis, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων (ἐν 'Αθήναις, 1852-1859)
RHC	Recueil des Historiens des Croisades (Paris 1864-1906)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	Sources Chrétiennes (Paris 1941 ss.)
s.d.	senza data
s.i.p.	senza indicazione prezzo
ST	Studi e Testi (Città del Vaticano 1900 ss.)
SVNC	Angelo Mai, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 10 voll. (Romae 1825–1838)
SynOr	Jean-Baptiste Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TKDA	Trudy Kievskoy Duchovnoj Akademii
TODRL	Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigiliae Christianae
VV	Vizantijskj Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ZMNP	Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija
ZNTS	Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka

Sophia Senyk

Religious Conflict in Dnepr Ukraine in the 18th Century[1]

The Background

The Land and Its People

The central Dnepr region, the fertile Kiev and eastern Podillja lands, was long known under the historical name 'Ukraine', meaning borderland. 'Ukraine' is how the Right Bank of the Dnepr was called throughout the eighteenth century.

This territory seldom enjoyed a durable peace capable of ensuring the prosperity of its inhabitants. In medieval times the region was divided

---

[1] The following abbreviations are used in the footnotes:

APF = Archivio di Propaganda Fide, Rome

Arxiv JuZR = *Архив Юго-Западной России*

ASV = Archivio Segreto Vaticano

EM = *Epistolae metropolitarum Kioviensium Catholicorum*, ed. Athanasius G. Welykyj

Иваницкий, *Переяславский епископ* = С Иваницкий, *Переяславский епикоп Гервасий Линцевский и начало воссоединения униатов в западной или польской Украине (1757-1769 гг)* (Каменец-Подольск 1904)

KEV = *Киевские епархиальные ведомости*

Kołbuk = Witołd Kołbuk, *Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku. Struktury administracyjne* (Lublin 1998)

KS = *Киевская старина*

Кулиш, *Записки* = П. *Кулиш*, *Записки о южной Руси*, 1 (С.-Петербург 1856; reprint 1994)

Лебединцев, "Материалы" = П. Лебединцев. "Материалы для истории православия в юго-западном крае России" [title varies], serialized in KEV, 1891

Левицький, "Листи" = Ор. Левицький, "Листи Лебединського ігумена Філотея Контаровського (1765-1767 pp.)", *Записки Українського наукового товариства в Києві*, 9 (1911) 1-28

"Материалы Киевской епархии" = "Материалы для истории Киевской епархии", KEV, 1894, θ 1-5, 12

"Матеріали Коліївщини" = "Матеріали до історії Коліївщини", *Записки Наукового Товариства ім. Шевченка*, 57 (1904,1) 1-24; 59 (1904, 3) 1-16; 97 (1910, 5) 26-73

MUH = *Monumenta Ucrainae historica*

NB IR = National Library, Institute of Manuscripts, Kiev

Похилевич, *Сказания* = Л. Похилевич, *Сказания о населенных местностях Киевской губернии* (Киев 1864)

Serczyk, *Koliszczyzna* = Władysław A. Serczyk, *Koliszczyzna* (Kraków 1968).

Войтков, "Иов Базилевич" = А. Войтков, "Иов Базилевич, епископ Переяславский, и участие его в церковно-политичесой жизни польской Украины (1771-1776)", *Труды Киевской Духовной Академии*, 1903, 2:79-102, 320-332, 429-500

ZNTŠ = *Записки Наукового Товариства ім. Шевченка*

among several principalities; in the fourteenth century it became part of the Grand Duchy of Lithuania. It remained in the Grand Duchy until 1569, when at the union of Lublin it was joined to the Polish Crown as the Podillja, Kiev and Braclav palatinates. The term 'Ukraine', or 'Right-Bank Ukraine' after that referred only to the Kiev and Braclav palatinates.[2] As a borderland, but without natural borders, this Ukraine was exposed to attacks from the steppe and from the fifteenth century on was frequently plagued by Tatar raids. Settlements were set on fire and their inhabitants killed or carried off.

In the mid-seventeenth century hetman Bohdan Xmel'nyc'kyj gained this territory for the Cossack state. After his death, when the Hetmanate became divided, the Right-Bank hetman had his headquarters in this region. By the treaty of Andrusovo in 1667 this territory was acknowledged as Polish except for Kiev and a small enclave around it. The next few decades are known as the Ruin. The Right-Bank hetman Peter Dorošenko's (1665-1676) alliance with the Turks brought even more frequent Turkish and Tatar incursions than earlier, and internecine warfare between Cossacks of the two Banks further devastated the villages and dispersed the population.

On 3 May 1686 a treaty was signed in Moscow to confirm the Andrusovo treaty and thus guarantee, in the words of official documents, eternal peace between Russia and Poland. For Poland the treaty was signed by the palatine of Poznań, Christopher Grzymułtowski, and hence sometimes is called by his name. Poland ratified this unpopular treaty, by the terms of which it definitively gave up Kiev and the Left Bank, only in 1710. Through this treaty Russia was made guarantor of the religious liberty of the Orthodox in Poland, thus gaining a legal right to intervene in their favor.

From 1672 to 1699 the Podillja, Braclav, and a large part of the Kiev palatinates were controlled by Ottoman Turkey. According to the treaty signed between Poland and the Porte at the end of the Karlovac congress in 1699, these lands reverted to Poland. Peace of a sort descended on this land, although Cossack bands were still active here for a time, and even in the eighteenth century Tatar raids continued to devastate settlements. The Prut treaty of 1711 between Russia and Turkey confirmed Poland's possession of Ukraine.

---

[2] In this article the term 'Ukraine' is used only in this historical sense, and not for the whole country known today as Ukraine For a general history of the region, without pretenses to independent research, but useful, see П. Н. Батюшков, *Подолия. Историческое описание* (С.-Петербург 1891). On the Ukraine in the eighteenth century see also the concise but pertinent comments by А. Я. Ефименко, *История украинского народа* (Киев 1990), 357-362.

With relative peace restored at the beginning of the eighteenth century, this Ukraine was recolonized. As a consequence of the Prut treaty, and following similar migrations earlier, the remaining Cossacks with their families moved from Ukraine to the Left Bank, but Polish nobility and clergy, driven off by Xmel'nyc'kyj's uprising, began to return, and the land, in place of Cossack freeholders, was populated by peasants dependent on the great landowners.

Polish magnates possessed vast latifundia in Dnepr Ukraine. The greatest landowner in Ukraine was Franciszek Salezy Potocki (1700-1772), succeeded by his son, Stanisław Szczęsny, whose estate centering in Uman' consisted of eight towns and 173 villages, and who owned other estates nearby.[3] Other magnate families with latifundia, which were divided into individual estates called *ključ*, *volost'* (*włość*), or *gubernia* (not to be confused with the *gubernias* of Russian administration), in Ukraine were the Czartoryski, Lubomirski, Rzewuski, and Jabłonowski. Royal domains, called *starostva,* were also held by magnates with the title of *starosta,* and towards the end of the eighteenth century tended to become hereditary. In neither case did the magnates habitually reside in Ukraine; their estates were managed by governors or commissioners or were leased to *szlachta,* in full or in parts.

To attract peasants to this fertile but devastated region, magnates and nobles at first offered tempting conditions. Many *slobody* sprang up, which attracted people also from the Left Bank and in which the peasants for a certain number of years were free of all taxes and statute labor.[4] When the period of exemption ended, most often after twenty years, the peasants here became increasingly burdened by corvée and payments in kind or in money.

Economic exploitation led to social conflict, rendered more acute by religious animosities. The few magnate families who possessed almost all the land here and the local holders of their estates were Polish Catholics, tavern-keepers and traders were Jews, and Uniate parishes and Basilian monasteries were founded by the magnates.

In contrast, the mass of the peasant population held to the Orthodox faith. There was also a class of local *szlachta,* small nobility, close in its way of life to the peasants, but enjoying *szlachta* privileges. They too were Orthodox. The Latin faith, as socially superior, attracted members of this class, however, and throughout the century these petty nobles are

---

[3] Cf. Serczyk, *Koliszczyzna,* 25.

[4] See the complaint of Volyn' nobility meeting in a dietine in June 1703, that their peasants were being enticed to run away to the Dnepr region, Arxiv JuZR, II/3.128-129.

seen passing to the Latin Church.[5] A fairly large number, however, remained Orthodox. In November 1768 the priest in charge of the Bila Cerkva district wrote to bishop Gervasij of Poltava about a dearth of Orthodox priests there, which made it easier for Uniate priests to take over parishes. He cites the example of one parish, with *szlachta* parishioners, who drove away their priest "because he had fallen away from Orthodoxy [*blahočestie*]" and were waiting for the Perejaslav consistory to send them another.[6]

In sum, Latin Poles, Ruthenian Uniates, and Jews, a minority of the population, possessed wealth, privilege, and authority; the Orthodox peasant majority was unlettered, exploited economically, and without rights.

To the south of Ukraine lay the lands of the Zaporozhian Cossacks, with their center at the Sič, which changed location several times. The Cossack lands were ill-defined politically at the beginning of the eighteenth century, but came increasingly under the control of central Russian authorities as the century wore on. Border controls on the Polish side were weak or non-existent, there were more of them on the Russian side, but communication between the Polish Ukraine and the Zaporozhian lands was not difficult, and there was in fact much going back and forth. To get to the Sič, monks and priests from Ukraine often passed through the Očakov land under the Tatars, the way taken by monks of the Lebedyn monastery when *ihumen* Filofej sent them to collect offerings in the Sič.[7] In 1752 New Serbia, carved out from a part of Zaporozhian lands, was formed between Polish Ukraine and Zaporižžja. New Serbia had its administrative center in the fortress of St Elizabeth, founded in 1745, which became the town of Jelysavethrad in 1775 (present-day Kirovohrad). In 1764 New Serbia became part of the newly created Novorossijsk *gubernia*. In 1775 the last Sič was destroyed by order of Catherine II, what remained of autonomy in the lands of the Zaporozhian Cossacks was ended, and the territory was divided between the Novorossijska and Azov *gubernias*.

The Church

As regards church administration, Ukraine at first belonged to the Kiev eparchy. In the 1660s and 1670s the Orthodox metropolitans Dionisij Balaban and Joseph Tukal's'kyj, barred from Kiev, resided in these

---

[5] Cf. М. Грушевский, "Барская околичная шляхта до к XVIII в.", KS, 36 (1892, 1) 260-277.

[6] Arxiv JuZR, I/3:846-847.

[7] See his letter of 8 October 1765, Левицький, "Листи", 16.

parts and exercised pastoral care over this region. Candidates for the priesthood from all over the Right Bank thus had easy access to a bishop for ordination.[8]

From 1686 on the new metropolitan of Kiev, Gedeon Četvertyns'kyj, having accepted the jurisdiction of the patriarch of Moscow, was able to reside in Kiev. Ukraine in the Polish state was left without an Orthodox hierarch. The nearest Orthodox bishop was in Lviv, and at first it was to him that candidates went for ordination.

In 1700 the Lviv eparchy joined the Union. Orthodox candidates for the priesthood now had to look elsewhere for ordination. The Uniate bishops of Lviv meanwhile began to take an interest in this region, to bring its population effectively into the Uniate Church. Later in the eighteenth century, however, Ukraine was regarded as belonging to the eparchy of the Uniate metropolitans

To counter the activity of Uniate authorities and to provide pastorally for the Orthodox population of this region the eparchy of Perejaslav was founded in the Left Bank under Russia. The bishop of Perejaslav was to be a vicar of the metropolitan of Kiev and to have under his care the Orthodox across the Dnepr, close geographically but separated by a political boundary. The status of the Perejaslav eparchy changed several times in the eighteenth century; its bishop from 1700 to 1733 was vicar of the metropolitan of Kiev, then from 1733 to 1785 at the head of an independent eparchy, while in 1786 he again became vicar of the metropolitan.

The first bishop of Perejaslav and Boryspil', Zaxarija Kornylovyč, received his episcopal ordination on 1 October 1700. He had been *ihumen* of the St Michael monastery in Kiev before being named bishop and continued to reside there, but he also spent time at the Skytok monastery not far from Kiev, where he carried out ordinations of priests for Ukraine.[9]

In 1710 Cyril Šumljans'kyj, named by the king to be the Uniate bishop of Luc'k, to the consternation of the king and of the Catholic hierarchy, both Latin and Uniate, went to the Orthodox metropolitan in Kiev for his episcopal ordination. Polish authorities, at the urging of the papal nuncio, barred his return to Luc'k, so after the death of bishop Zaxarija in Skytok on 15 August 1715, Cyril was given the Perejaslav bishopric. This energetic bishop frequently visited his Right Bank flock, carrying out ordinations and distributing antimensia.

---

[8] See the interesting account written in 1768 and illustrating over a hundred years of the region's history by a priest whose grandfather had been ordained by Dionisij Balaban, Arxiv JuZR, I/3:507-517.

[9] Cf. Похилевич, *Сказания*, 29.

After Cyril's death in 1726 and until the 1760s the Orthodox in the Dnepr region were again practically bereft of direct episcopal care. At first they were still able to go to Perejaslav or Kiev for ordinations, but later this became much more difficult because of more stringent border controls.

Near Lebedyn the Mežyhirja Savior monastery, across the Russian border near Kiev, had its apiary; through its monks who oversaw the property Lebedyn monks and other Orthodox could have contact with Kiev and the Left Bank and even Zaporižžja.[10]

Religious conflict had flared up in the Dnepr region already in the early seventeenth century, but only in the eighteenth did it become continuous. Contemporary reports as well as later histories often present one-sided accounts: all the violence was perpetrated by one side, all the heroic defense of the faith on the other. Both sides cite documents and other incontestable evidence. The testimony they cite is not suspect; what should arouse caution is the selectiveness of the evidence, each side presenting only what casts it in the role of victim and martyr.[11]

Orthodox and Uniates

At the beginning of the eighteenth century the Uniate Church was barely present in Ukraine and the people's convictions were solidly Orthodox. Priests and people alike had only elementary ideas about doctrinal differences between Catholicism and Orthodoxy, but they were deeply attached to their Church. Moreover, in the popular mind the chief oppressors and enemy were Catholic Poles and Muslim Tatars and Turks. Political leaders who leaned towards Poland lost popular support, as Ivan Vyhovs'kyj and Ivan Mazepa found out to their sorrow. The Uniate Church, which relied on the king and on the Polish state to support it against its rival, the Orthodox Church, could only arouse mistrust among the population.

A lawsuit in 1702 between two nobles, each of whom owned a part of one village, illustrates the feelings towards Catholicism among the peasants. The two proprietors were Latins, while the village church, together with the priest and the people, was formally considered Uniate. To the

[10] For one case of a Mežyhirja monk sent to Lebedyn in the 1730s, see A A Андриевский, *Исторические материалы*, 9 (Киев 1885) 60-66; by the 1760s there are no more references to this property.

[11] For a good overview of the confessional conflict in a broader historical context, see Barbara Skinner, "Khmelnytsky's Shadow: the Confessional Legacy", *Citizenship and Identity in a Multi-National Commonwealth: Poland-Lithuania in Context, 1569–1795*, ed. Karin Friedrich, Barbara Pendzich (Leiden, forthcoming).

village happened to come a Discalced Carmelite, questing in those parts for his convent in Kamjanec'. Upon seeing him, the people of the village thought he wanted to celebrate in their church, so they locked it, gave the keys for safekeeping to the administrator of one of the proprietors, and gathered in front of the church, threatening the friar with death should he attempt to force his way in.[12] Formally Uniate, the people considered a Catholic friar as belonging to another confession. For all practical purposes, they remained as they had been, Orthodox, and would demonstrate it whenever opportunity offered.

The people's attachment to Orthodoxy was strengthened by the attraction of Kiev as a religious center. Numerous persons, singly and in groups, from Ukraine and from regions further off, made pilgrimages to Kiev, to visit the Kiev Lavra and other Kiev monasteries and to venerate icons and relics.[13] The Uniate metropolitan Felicjan Volodkovyč in 1758 complained that even many priests and deans, nominally Uniate, go on pilgrimage to Kiev.[14]

The Orthodox Church existed legally in the Polish-Lithuanian Commonwealth, but confessional animosity towards it was growing. The nobles on their estates, in any case, could do as they liked, unhampered by any laws. The *szlachta* and magnates and the administrators of their estates could impose whatever priest, thus whatever confession they liked. In this border region the state was even more glaringly absent in imposing law and justice than elsewhere in Poland, and the peasants were entirely in the power of the proprietors. To summon a priest to a village the people had to apply for permission to the *kolljator*, the person who held the village, and there was nothing to bind the *kolljator* to respect the people's wishes.

As the century proceeded, the *szlachta* of this border region and Uniate church authorities acting jointly used increasing pressure to impose the Uniate Church on the people. Uniate bishops, with active support from the magnates, were able to appoint priests who, sincerely or not, admitted the jurisdiction of the Uniate hierarchy. Catholic landowners were persuaded to use their right to name parish priests on their estates only to those who acknowledged the authority of the Uniate bishop and to drive Orthodox priests out. Some owners and administrators of estates, although themselves Catholic, saw greater advantage in granting

---

[12] Arxiv JuZR, I/4:201-202; the lawsuit arose because the other proprietor accused the administrator of taking the villagers' part in creating a disturbance.

[13] See, e.g., А. Андриевский, *Исторические материалы*, 4 (Киев 1883) 199-208, about a group of 12 persons (9 women and 3 men, one of them a priest) from the Uman' district, who made such a pilgrimage in 1754; П. Орловский, "Объяснение преследования и гонения униатами неуниатов через отобрание церквей и приходов", KĖV 1895, 9: 414.

[14] EM, 5:17, "titulo religionis colendae Kioviam frequentant".

the people the Orthodox priests they wanted than in feeding rebellion by imposing Uniate priests. Others insisted on ordination by a Uniate bishop, and some priests and people were constrained to agree to this, even against their convictions. Franciszek Salezy Potocki boasted that in his Uman' possessions he had "uprooted the long-lasting schismatic apostasy that formerly existed in this boundary region through the building of new churches and the appointment of Uniate pastors".[15]

The institution of parishes was meant to counter the Orthodox presence in this region. Other magnates gave over parish churches to the care of Basilians. Stanisław Lubomirski, for instance, upon the death of the priest at the Šarhorod St John the Baptist church in 1749, called the Basilians to serve it. This was not to be a Basilian monastery, since at least eight members were required for that, but a mission, at which it was sufficient to have two or three persons.[16]

In the view of the Uniate hierarchy the imposition of a Uniate priest, that is, a priest ordained by a Uniate bishop or who acknowledged the authority of a Uniate bishop, was sufficient to consider the parish and all its people as Uniate; how the people identified themselves confessionally was not deemed important.

Attempts to impose the Union on the population became more intense after the death of Orthodox bishop Cyril of Perejaslav. The Uniate metropolitan Leo Kyška (1714-1728) began to summon the clergy of Dnepr Ukraine, deanery by deanery, to swear to the Union. Those who refused were declared deposed, but at least in these early stages this was not always carried out. As one Orthodox priest recalled later, the destitution of priests who refused to swear to the Union was announced only to satisfy the Latin *szlachta* present at such events, since even Uniate officials of local background leaned towards Orthodoxy.[17] Clearly, merely formal adherence to the Union was unstable; at the first opportunity the people would declare themselves openly as Orthodox.

Since the people often were not free to declare openly their preferences, they and candidates for priesthood resorted to various subterfuges. This renders the task of interpreting the people's true convictions extremely difficult for the historian. Even the decision to seek ordination from an Orthodox or a Uniate bishop does not signal the candidate's confessional identity.

---

[15] Quoted in Serczyk, *Koliszczyzna*, 30.

[16] Е. Сецинский, "Материалы для истории монастырей Подольской епархии", *Труды Подольского епархиального историко-статистического комитета*, 5 (1890-1891) 424-425.

[17] Cf. the reminiscences relating to 1726 of the *protopop* of Bila Cerkva, in А. Войтков, "Иов Базилевич", 80-82.

Briefly, of the two alternative paths to ordination, Orthodox and Uniate, that at the hands of a Uniate bishop was easier to obtain. The candidate needed a recommendation from the local Uniate dean and permission from the Uniate consistory before seeking the consent, called *prezenta,* in writing from the proprietor of the parish; he could then be ordained. Uniate priests, since they were appointed without the people's consent could hold on to their parishes only when they had strong backing from higher Uniate authorities and the local proprietor. Every time that Orthodoxy grew stronger, usually because of shifting political circumstances, or whenever the proprietor gave the people freedom of choice, the Uniate priest found himself turned out of his parish.

For ordination by a Uniate bishop the candidate did not need a recommendation from the parish community. Candidates who sought ordination from an Orthodox bishop in Perejaslav or Kiev did; not only was this traditional practice, but for candidates from Ukraine the bishop could not be content with a *prezenta* from someone of another faith, as proprietors almost always were. The bishop in Perejaslav, hence, insisted that any candidate who came to him for ordination present a written document from his prospective parishioners that they indeed wanted him, as well as a letter of recommendation from the local church authority, usually a *protopop.* If a candidate came without such written credentials, he was sent back to obtain them.[18] The candidate seeking ordination from the bishop in Perejaslav or Kiev, however, needed also the *prezenta* from the proprietor. Generally proprietors gave their *prezenta* more willingly to candidates seeking Uniate ordination, hence an Orthodox candidate might declare himself Uniate and seek ordination from a Uniate bishop because he knew that the *kolljator* would refuse the *prezenta* to an Orthodox. In all cases estate holders demanded from all, Orthodox and Uniate alike, a sum for the *prezenta.*

One other path to ordination existed. Candidates for ordination could also apply to Orthodox Romanian hierarchs in Huši, Iaši, Kišinev, or to one of those residing in the Turkish Očakov province.[19] The Wallachian bishops, as they were called, asked for no *prezenta* and no testimonials; not surprisingly, some rather doubtful candidates obtained ordination in this way. It was not even necessary to find a vacant parish in order to be ordained by a Wallachian bishop; these bishops ordained priests simply to any vacancy that the priest might later find, although this is prohibited

[18] See an example from January 1768, Arxiv JuZR, I/3:525-527.

[19] For examples, see, e g., the report drawn up by Melxisedek Značko-Javors'kyj in 1767, "Описание староства Черкасского, протопопии Мошенской, благочестивых церквей к епархии Переяславской издревле принадлежащих", KEV, 1862, 11:376-384. Cf. Иваницкий, *Переяславский епископ*, 36, fn. 87.

by the canons. We shall meet further on an example of a priest ordained by a Wallachian bishop, who lived in various parts of Ukraine for several years before finally finding or even seeking a parish.

Being ordained by an Orthodox Romanian bishop in itself was not always an unequivocal sign of preference for Orthodoxy over the Union. Candidates for the priesthood who found a parish ready to assume them often turned to the nearest bishop for ordination. The Uniate bishop was often even further away than the Orthodox bishop, so even those who considered themselves Uniates or who at least had no objection to serving as Uniates applied to one of the Romanian bishops, intending later on, as the need arose, to patch things up with their own bishop.[20] As late as 1780 a Wallachian bishop Eusebius came to Mohyliv on the Dniester and there conferred ordinations on Orthodox and Uniates alike.[21]

To render their position more stable, priests with Wallachian ordination would ask to be adopted (the term used in the documents, equivalent to incardination in the West) into the eparchy of the Orthodox metropolitan of Kiev or of the bishop of Perejaslav. Dimitrij Lozyns'kyj of Medvedivka, who in 1743 had been ordained by the Wallachian bishop Feofil of Huşi, three years later applied to the metropolitan for such adoption.[22] Often, however, priests with Wallachian ordinations lived outside all church jurisdiction, accepted by a parish and tacitly left alone, naturally for a price, by the estate holder. Priests with Romanian ordination, however, were insecure in their posts and were the most likely to change confession as circumstances dictated. Priests who presented ordination documents (*stavlenaja hramota*) in Romanian were viewed with suspicion by both Uniate and Orthodox authorities. From the 1760s, as the way to ordination in Perejaslav became easier, with the Polish-Russian border becoming more and more a fiction, bishop Gervasij of Perejaslav began to take a strict stance towards priests with Wallachian ordinations. He instructed the people not to send candidates to Wallachian bishops for ordination or to accept priests so ordained.[23] This pro-

[20] An example of the confusion, as well as of opportunities for intruders into church offices, is the story of Epifanij, in the 1720s, "bishop of Čyhyryn", ordained in good faith by the metropolitan of Iaşi on the basis of a counterfeit letter from the Orthodox metropolitan of Kiev and a testimonial from the Uniate bishop of Lviv, *Описание документов и дел хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода*, 4 (Санктпетербург 180) 480-495.

[21] See the letter of 6 January 1781 from Propaganda Fide to nuncio Giovanni Archetti in Warsaw, praising him for his part in having the bishop expelled from Polish territory, *Litterae S.C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes*, ed. Athanasius G Welykyj, 6 (Romae 1957) 103.

[22] Arxiv JuZR, I/2:70; other examples may be found in this volume.

[23] Cf. Иваницкий, *Переяславский епископ*, 67-68.

hibition, however, did not put an end to some priests presenting very doubtful credentials.[24]

The unstable situation that existed in the Dnepr region for many decades was a fertile ground for disorders and abuses of all sorts. Priests took advantage of the double religious jurisdiction to pass to the other side when taken to task by their own bishop.[25] In the 1760s the Orthodox parish of the village Čaplyci lodged a complaint (the documents do not specify its object) with local officials against their priest, and he was dismissed. The priest, to save his post, then applied to Uniate authorities, but his faults were evidently too obvious, because these too refused him.[26]

The sympathies of the people are evident in many seemingly trivial incidents. Local *szlachta* objected to the presence of Uniate priests who commemorated the pope instead of the patriarch and who recited the Creed with the *filioque*.[27] In the Čyhyryn *starostvo* held by Antoni Barnaba Jabłonowski, the magnate's commissioner, visiting these properties in 1758, found that the St Nicholas church in Kryliv was long without a priest; only occasionally, on great feasts, priests ordained by Wallachian bishops celebrated. The people of Kryliv asked the commissioner to give his *prezenta* to a priest's son to be ordained to their church. This the commissioner did, then suggested to the candidate that he go to the Uniate bishop in Lviv for ordination. The candidate objected: here in Ukraine, he said, everyone is Orthodox, not compelled to change their confession. He asked instead for permission to apply to the bishop of Perejaslav for ordination, and to this the commissioner agreed.[28] When the following year the people of a neighboring village, Lypivka, sent a candidate to Perejaslav for ordination, in their letter they also ask for an antimension, since they have nowhere else to turn for one: Lviv is too far off, and in any case they do not want to accept the Union.[29]

---

[24] For the story of one, see Ф. Лебединцев, "Евстафий Пилипенко самосвят", KEV, 1864, 10:303-325.

[25] See Петр Орловский, "Преосвященный Виктор Садковский", KS, 38 (1892, 3), for an example of an unruly Orthodox priest passing to the Uniates, 1780s.

[26] Arxiv JuZR, I/2:61-65, 1762-1764. Kołbuk, 102, has the parish Uniate in 1750.

[27] So complains a Uniate priest, see Грушевський, "Барская околичная шляхта", KS, 36 (1892, 1) 269 The author does not give the date, but it is approximately in the 1740s.

[28] Arxiv JuZR, I/2:1-4, 12 April 1758, the commissioner's letter with the entire story to bp Gervasij. Kołbuk, 117, no dates, lists the parish as Uniate.

[29] Arxiv JuZR, I/2:20-23. The Lypivka Pokrov parish is Uniate in Kołbuk, 119, no dates. On parishes in the Čyhyryn *starostvo*, with information on where priests were ordained, compiled by Melxisedek Značko-Javors'kyj in 1767, see "Описание староства и протопопии Чигринской благочестивых церквей", KEV, 1861, 15:449-457.

Locally there were two church administrations, Uniate and Orthodox, that is deans of both confessions, whose deaneries comprehended the same parishes, the Uniate deaneries officially, the Orthodox on a rather irregular and unstable footing. Uniate priests and parishes were taxed by their bishop, while in the Orthodox Church there were no such taxes. Due to the peculiar situation in Ukraine, however, Uniate deans and officials collected taxes from all the priests in their deanery, and Orthodox priests who did not want problems silently paid these taxes.[30] In some localities there was a Uniate priest who celebrated in the parish church and an Orthodox priest, unacknowledged officially, who celebrated in a makeshift chapel. Sometimes the people paid the required fees to the Uniate priest imposed on them, if only this would leave them free to worship as Orthodox.[31] As long as they paid their dues, priests and parishes were listed in the deans' reports as Uniate.

A priest writes his story. Always Orthodox, he served for a time as a cantor, then was chosen by the people of the village Kalabarka as their candidate for the priesthood. He obtained the *prezenta* from the owner of the village, prince Jabłonowski, by paying a fee. The would-be priest then settled the matter with the Čyhyryn Uniate dean by paying him too a consideration, so as not to be compelled to go to the Uniate metropolitan for ordination. After settling these matters, he went to Chişineu to be ordained. He wrote his letter to bishop Gervasij of Perejaslav in 1767, six years after his ordination, apparently not troubled by the Uniate dean as long as he was prompt in paying the annual fees collected for the Uniate metropolitan.[32] This was by no means the only case of an Orthodox priest and parish counted by Uniates as theirs. In another instance, a priest, obviously Orthodox at heart, was succeeded in a parish by his son, ordained by the Uniate metropolitan Felicjan Volodkovyč. Another son, less inclined to compromise with his conscience, some time later went to the Wallachian metropolitan Daniel to be ordained, then returned to his village Heorhijevka (Jurjevka) to help his brother in the same parish.[33]

The examples already cited and more that will follow show that neither a priest's ordination nor formal acknowledgment of a bishop's jurisdiction nor the reports of Uniate deans are unequivocal criteria for calculating the people's confessional identity. For that reason statistics, whether drawn up in the eighteenth century by interested parties or in recent times by scholars give questionable results. Moreover, it must be

---

[30] Cf. Иваницкий, *Переяславский епископ*, 32-35.

[31] There are many testimonies to this, see, e.g., the account of the villagers of Neterebka, referring to the late 1740s, Arxiv JuZR, I/3:609-614.

[32] Ibid., 386-391.

[33] Ibid , 468-471.

kept in mind that the religious situation even formally, depending as it did on political circumstances, changes of local landowners, and other extraneous factors, was extremely fluid.

Nuncio Giuseppe Garampi reported in 1775 that of the 1900 Uniate parishes in Ukraine, more than 1200 had been occupied by the Orthodox.[34] He gives in a rounded-off number what Uniate metropolitan Florian Hrebnyc'kyj reported in 1752: 861 Uniate parishes in the Kiev palatinate and 498 in the Braclav.[35] In reality both give not the number of Uniate parishes, but simply the number of parishes in Ukraine. Parishes were counted as Uniate merely by the fact of being in the region, but which never were Uniate in fact, even formally. Orthodox statistics of late 1774-early 1775 claim that in the Kaniv *protopopija* 54 Orthodox churches were, as these documents put it, "seized for the Union", 111 in the Mošny *protopopija*, and 49 in the Tetijiv *protopopija*. but they also show that between 1768 and 1773 the priests who had been ordained by Uniate or Wallachian bishops rather than by the bishop In Perejaslav were adopted into the Perejaslav eparchy. According to the lists provided, the priests had been either ordained by Orthodox bishops — most often Gervasij or Iov of Perejaslav, with a very few ordained by Romanian bishops — or, if they had been ordained by a Uniate bishop, most often metropolitan Felicjan Volodkovyč, although sometimes by his coadjutors, Maximilian Rylo or Leo Šeptyc'kyj, they had all been received in Perejaslav into the Orthodox Church under the dates given.[36] We shall see further on why in 1775 they could be listed as Uniate.

Both the Kalabarka and Heorhijivka parishes appear in the long list of 2091 Uniate parish churches and 23 chapels in the Crown part of the Uniate metropolitan eparchy, patiently drawn up by W. Kołbuk, whose list, however, gives only a distorted picture.[37] Even formally the list is inaccurate, since information about single parishes comes from different dates, apart from each other by decades, and about quite a few the information is undated; as we shall see, even formally a parish could be

[34] APF, Miscellanea diversa, vol. 21, fol. 164r. I am grateful to Porfirij Pidručnyj, OSBM, for allowing me to use this and other documents he found in APF and in ASV.

[35] MUH, 6:249-250.

[36] The statistics are published in "Материалы для истории Киевской епархии", KEV, 1894, θ 1-5, 12.

[37] Kołbuk, 95-151. From now on I will cite Kołbuk and page number to identify parishes mentioned in this article, which Kołbuk lists as Uniate (he uses anachronistically the term "Greek-Catholic"), but whose people and priests regarded themselves as Orthodox. Barbara Skinner, "Borderlands of Faith: Reconsidering the Origins of a Ukrainian Tragedy", *Slavic Review*, 64 (2005) 88-116, in an otherwise fine article analyzing the events of 1768, likewise tends to assume that having parishes counted as Uniate by Uniate authorities makes the people Uniate.

Uniate, then Orthodox, then Uniate, and so on, in the space of a few years. At no time were all the parishes listed even formally Uniate. More seriously, Kołbuk's list fails completely to give a true picture of the situation as it existed, since the author does not take into account the countless nuances determining confessional identification in this region.

To give only one telling example, the villagers of Hryšynci, which parish Kołbuk lists as Uniate, with the date 1746, write later, referring to about 1740, that their priest, "when the rumor spread that the Union would be imposed in Ukraine, no longer wanted to remain in our parish and went across to Russia", to the Perejaslav regiment. Uniate priests then tried to take possession of the parish, but the villagers were able to obtain another Orthodox priest.[38] The priest remained to all effects Orthodox until 1764 by paying off the Uniate dean. This ploy did not work with a new dean appointed that year, and the priest was compelled to take an oath that he would remain Uniate. He clearly did not consider his oath binding; how he outwitted Uniate authorities will be recounted a little later.

The discrepancy between official church records and the people's real confessional allegiance is also illustrated in the report of a Basilian, Vigilius Szadurski. In 1754 Szadurski was stationed in Šarhorod, where he taught rhetoric at the Basilian school and preached missions in villages in the district. He was horrified to find out that many of the villagers, whom he, like all Uniate authorities, regarded as Uniate, went to confession to Orthodox ("schismatic") priests and even received communion from them. He had them promise that they would never again participate in such filthy assemblies (*putridos congressus*) and did his utmost to impress on them what a heinous sin their former participation was.[39] What impression his words and the promise he exacted made on the people we can only speculate about. He believed that he had succeeded in converting many to the Catholic faith, but probably gave himself more credit than was warranted. A year later he again mentions that there are "many schismatics, especially clandestine" in the district.[40]

Given the unstable situation in Ukraine and the frequently changing balance between Orthodox and Uniate church authorities in any given district, persons without deep convictions let circumstances decide their allegiance. A priest ordained by the Orthodox bishop of Focşani, but who in 1764 sought faculties to function as a Uniate priest, perhaps was sin-

---

[38] Arxiv JuZR, I/3:497.

[39] *Litterae Basilianorum in terris Ucrainae et Bielarusjae*, ed. Athanasius G. Welykyj, 2 (Romae 1979) 204, in a report on his activities to the secretary of Propaganda Fide, Nicolò Lercari.

[40] Ibid., 259; MUH, 6:259.

cere, since at this time the Orthodox presence was already increasing.[41] But here, and even more so in other cases, we can never be sure who was sincere and who opportunistic. It should be clear, and further examples hopefully will make it still clearer, how extraordinarily difficult it is to judge the sincerity of any particular declaration of confessional preference in this region or to determine whether any parish in any given moment was more than nominally Uniate.

As in other situations of conflict, people changed sides for reasons that had nothing to do with religious conviction or even external pressure. Priests who dragged their feet in carrying out the directives of their church superiors, when they got into more serious trouble simply changed confessions. Such was the priest Andrej, dissatisfied with his own parish, creating difficulties for other Orthodox priests, and refusing to heed a summons to go to Perejaslav in 1768; instead, he became Uniate.[42]

Enforcing the Union

From early in the eighteenth century there were sporadic signs that the Orthodox in Ukraine felt threatened. The *ihumen* of the Mošnohory monastery, Ioasaf Rakovyč, in 1719 sought out a spot by the village Korobovka on the Left Bank, where the monks of Mošnohory could go should persecution drive them out. Ioasaf's fears proved unfounded, and a women's monastery soon arose on the spot he had found. Although the Orthodox could practice their faith, not many years later more persistent pressure to become Uniate began to be applied on the population.

In 1729 the Uniate bishop of Lviv, Athanasius Šeptyc'kyj (1715-1746), became also metropolitan and began actively to enforce the Union in Ukraine. These efforts continued under the Uniate metropolitan Florian Hrebnyc'kyj (1748-1762) and especially under metropolitan Felicjan Volodkovyč (1762-1778.[43]

Since in the view of Athanasius Šeptyc'kyj all the parishes belonged to his jurisdiction, that is, were Uniate by the very fact of being in that territory, priests in Ukraine who had been ordained by Orthodox bishops were summoned to the Univ monastery, where he often resided, to make

---

[41] *Litterae S.C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes*, ed. Athanasius G. Welykyj, 5 (Romae 1957) 82.

[42] Arxiv JuZR, I/3:768-770.

[43] Later many Orthodox priests relate this in their letters to the bishop in Perejaslav, see, e.g., ibid., 400-419, 476-485, and others.

a Catholic profession of faith. If a priest wanted to remain in his parish, he had to swear to the Union.[44]

Harangued by Uniate officials about the council of Trent and forced to acquire liturgical books with unfamiliar rites, priests resisted as much as they could. Forced to swear insincerely to the Union by threats and maltreatment, such priests only hated it all the more.[45] Not surprisingly, their subsequent behavior belied their profession made under duress. They continued to carry out all rites as in the Orthodox Church, ignoring the enactments of the synod of Zamość and the directives of their bishop.[46]

The priests' passive resistance, which deluded Uniate authorities into believing that they were winning this region for the Union, is described by one priest in a letter written much later, 1767, to bishop Gervasij of Perejaslav.

> By order of the then Uniate bishop, Athanasius Šeptyc'kyj, priests form all over Ukraine, among them my humble person, were summoned to Univ. There, perfidiously trying to force us to go over from Orthodoxy [*blahočestie*] to the Union, a Uniate official, a priest or deacon, whose name, surname, and office I have since forgotten, took us all to the Uniate church and after telling us to kneel, according to their custom, read some kind of prayer and made us take an oath. He gave us no instructions at that time about celebrating and carrying out other church functions, only gave each of us, as if in confirmation of our parish assignment, a letter, which they call installation, and sent us off with these letters back to our parishes. Like the other priests, I too had no wish to abandon the true and right Greek-Russian [грекороссийскія] faith in which I was born for the Union; in my parish church I continued always to celebrate according to the usage of the Eastern Church.[47]

He goes on to say that later Uniate deans and *oficiały* visited his parish to see if he was celebrating according to the Uniate rite. He would do so in their presence, but the rest of the time he continued as before. In the passage quoted the terms that he uses in talking about the Uniate bishop

---

[44] See the account of the villagers of Pekary, ibid., 478.

[45] See ibid., 413-414, for the story of one priest about being instructed on Trent and Uniate rites in 1739; a priest who questioned Trent was publicly beaten, then fined.

[46] Athanasius Šeptyc'kyj in 1739 sent a circular with a list of corrections to be inserted into service books in use, before new ones were printed, see the text of the letter in Петр Орловский, "Появление униатских церковно-богослужебных книг в 1739 г. и распространение их в заграничных монастырях и приходских церквах, принадлежащих к Киевской митрополии", KEV, 1895, 2:70-76.

[47] Arxiv JuZR, I/3:281-282. The Kumejky parish is listed as Uniate, 1746 and 1749, Kołbuk, 118.

and church are *biskup* and *kostel,* identifying Uniates with the Latin Church, of which they are a part.

Another priest tells a similar story. His father was an Orthodox priest in the village Balaklija and when he died the people chose his son as their priest. He went to Iaşi in 1741 to be ordained. About a year later Uniate authorities compelled him to obtain a document from Athanasius Šeptyc'kyj, "which they call absolution, for which they ripped off from me quite a bit of money for the metropolitan's treasury". For the time being, no more was asked of the priest, and he continued to celebrate as before, using Orthodox liturgical books. Later, especially under metropolitan Felicjan Volodkovyč, the metropolitan's *oficyały* made the rounds of the parishes, compelling the priests to buy Uniate liturgical editions and to celebrate according to them. The priest bought the books, but celebrated from them only when Poles were present in his church. Later, in 1766, he and his parishioners wanted to declare their Orthodoxy openly. Like other communities, they made such a solemn declaration in the Motronens'kyj monastery, but before the priest could go to Perejaslav to be received formally into that eparchy another persecution of the Orthodox broke out, and he reached bishop Gervasij only in October 1767.[48] One priest found still another ruse to avoid celebrating according to Uniate rites. When Uniates or Poles happened to come to his village, he would drink heavily, then declare himself unfit to celebrate.[49]

Other priests continued to regard the oath to remain in the Uniate Church a mere formality, made under compulsion and not binding in conscience. They returned to their parishes and carried on as before, openly professing their Orthodox faith. At other times a priest ordained by a Uniate bishop, but faced with anti-Uniate feelings among his parishioners and himself not having any strong preference for the Union over Orthodoxy, accommodated his flock and took his time in putting into practice the requirements of his ecclesiastical superiors.[50]

These priests' dissimulation is understandable, but there were persons who braved the consequences of openly professing their faith. Paisij Velyčkovs'kyj recounts what he heard from the one village *djak*. That *djak's* predecessor was denounced to the proprietor of the village, evi-

---

[48] For the priest's written petition to the bishop, with his entire story, see Arxiv JuZR, I/3:366-375; see also p. 377-385, for the "absolution" that the *oficyał* gave this priest after compelling him to take an oath in favor óf the Union in September 1766, and a report from *ihumen* Melxisedek, January 1768, that the people of Balaklija no longer desire to have this priest, because he had twice given in to the Union Kołbuk, 96, lists the village as Uniate, under 1746.

[49] Arxiv JuZR, I/3: 499, village Hryšynci.

[50] For two examples from the town Košovata in the 1720s-1730s, see Похилевич, *Сказания,* 421.

dently a Latin, that in singing the responses at the liturgy, he recited the creed without the *filioque*. The proprietor arrived accompanied by soldiers, to hear for himself. The *djak* foresaw the consequences, nevertheless omitted the *filioque*. On the proprietor's orders he was dragged out and beaten so violently that he died from the blows.[51]

Greater severity in enforcing adhesion to the Union from the 1740s on provoked an exodus of parish priests from this region to Kiev and the Left Bank. While not being massive, this movement persisted steadily throughout the century.[52]

Priests from the Right Bank, sometimes accompanied by their parishioners, appeared in the chanceries of the Perejaslav and Kiev eparchies, asking to be received into them (*usynovlen)*. In one case in 1743 a priest accompanying some twenty families from various localities in the Right Bank crossed the Dnepr river; they were settled in the Perejaslav regiment.[53] We find priests "from the Polish province" taking parishes even in distant Sloboda Ukraine, another border region. Such was the priest who in 1749 obtained the permission of bishop Ioasaf Horlenko to carry out baptisms, funerals and blessings for the people of a *sloboda*, and celebrate in the church of a nearby fortress, until the people of the *sloboda* built a church and a parish was set up.[54]

Orthodox monasteries too were subject to vexations, but several survived throughout the entire period. Their presence meant much for the persistence of Orthodoxy in Ukraine, because when parish churches were held by Uniate priests the monasteries substituted for the parishes. People went to monasteries to prepare for communion by confession and fasting; on these occasions they were exhorted by the monks to remain firm in *blahočestie* and among themselves exchanged stories of wrongs suffered. Such exhortations and exchanges strengthened their constancy, but also fed their hatred for the Union.[55]

---

[51] Anthony-Emil N. Tachiaos, *The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIIIth century*, (Θεσσαλονικη 1986) 39-41.

[52] At the end of the eighteenth century *ihumen* Melxisedek Značko-Javors'kyj was asked by Russian authorities to compile information about the Orthodox presence in this region; his reports of a number of districts were published a century later by E. Kryžanovs'kyj in the journal of the Kiev eparchy. Melxisedek gives numerous examples of priests moving to "Russia", see, e.g., "Описание благочестивых, заграничных в... протопопии Чигринской... церквей", KEV, 1862, 12:405-408.

[53] А. А. Андриевский, *Материалы для истории южнорусского края в XVIII стол. (1715-1774)* (Одесса 1886), 50.

[54] *Документы и дела, относящиеся к жизни и деятельности святителя Иоасафа (Горленко), епископа Болгородского и Обоянского (1748-1754 г.),* 1 (Курск 1910) 103-104.

[55] Cf. Иваницкий, *Переяславский епископ*, 48.

Chief among the six men's and two women's monasteries, all in close proximity to one another, were the Motronens'kyj Holy Trinity monastery in the Motronens'kyj woods near Čyhyryn and the Mošnohors'kyj, or Mošnens'kyj, Ascension monastery in the Mošny hills near the town of Mošny, both of which always remained in Orthodox possession.[56] The Motronens'kyj monastery had for its superior from 1753 Melxisedek Značko-Javors'kyj (c. 1716 – † 1809), whom we shall meet again, and other outstanding members.[57] From 1765 Xristofor Sulyma, later the first bishop of Xarkiv, was preacher here, and Xristofor's brother was tonsured a monk here in 1766.[58] In the 1760s-1770s the monastery counted close to eighty monks.[59]

The Vynohrad-Irdyn' monastery in the Čerkasy district in the seventeenth century was several times ruined by Tatars; in the eighteenth century, around 1749, it was abandoned because of the religious conflicts.[60] About 1750 it was probably occupied by Uniate Basilians, but in the 1760s reverted to the Orthodox. The Lebedyn monastery in the Lebedyn woods, in the Smila *ključ*, at several reprises was in the hands of Uniate Basilians, but always reverted to the Orthodox. When the Orthodox metropolitan of Kiev, Timofej Ščerbac'kyj (1748-1757), complained to prince Lubomirski about an armed attack by his men on the Lebedyn monastery, Lubomirski haughtily replied that this did not concern the metropolitan, since that entire region and the monastery in particular were "under the spiritual jurisdiction of our Lviv" bishop.[61] Yet the magnate knew very well that no Uniate bishop ever made his authority felt in Lebedyn, a center of Orthodox resistance to the Union.

In March 1765 a Uniate Basilian made the rounds of monasteries in Ukraine. In Lebedyn he wanted to make an inventory of all movable and immovable goods, but the *ihumen*, Filofej Kontarovs'kyj, a learned monk from Kiev, did not allow this. Nevertheless, Filofej, like parish priests in similar circumstances, felt obliged to pay the tax imposed by the Basilian

---

[56] A short account of each monastery's history is given in 1765 by the respective superiors, Arxiv JuZR, I/2:106-118.

[57] Melxisedek gives some biographical data about himself in an appeal to Catherine II, 12 January 1767, ibid., I/3:1-24, and see p. 864, for his official *curriculum vitae*. His activity is described in Serczyk, *Koliszczyzna*.

[58] On Xristofor, see Н. Лащенков, "К столетию Харьковской кафедры", *Харьковский сборник*, 7 (1893) 125-127; the entire lengthy study was also published as a book: Н. А. Лащенко, *Христофор (Сулима), первый епископ Слободско-Украинский и Харьковский* (Харьков 1895).

[59] Иваницкий, *Переяславский епископ*, 60.

[60] "Виноградский-Ирдинский Успенский монастырь", KEV, 1868, 18:529.

[61] Андриевский, *Материалы*, 208-214.

provincial for two years, "so that some difficulty might not arise".[62] The same Basilian *kommissarz,* Celestyn Syczynski, made tax-collecting visits also to the Motronens'kyj and Mošnohors'kyj monasteries.[63] Everywhere Syczynski boasted that soon the monasteries would be taken away from the Orthodox.

That same year, 1765, the Uniate *surrogat* Basil Lubinski wrote to bishop Gervasij to protest against the activity of the monks of the Motronens'kyj and Mošnohory monasteries, especially of Melxisedek. The monks receive the Easter confessions of the people, an action that to the Latin-trained Lubinski was "against the sacred canons", and, he wrote, in general interfere in the pastoral care of the people, against the rights of their pastors.[64] This complaint quite clearly shows that the people, Orthodox in their convictions, refused the ministrations of the Uniate pastors imposed on them and preferred to go to the few Orthodox monasteries in their region for their religious needs. Gervasij asked Melxisedek for an explanation, who replied: "their own Uniate priests, after taking from the parishioners a tax and toll for confession, allow them to confess and communicate where they will".[65]

Around 1740 Paisij Velyčkovs'kyj was living in the Mošnohors'kyj monastery, where he received his monastic tonsure. He describes how an *oficyał* of the Uniate metropolitan arrived at the monastery, convoked all the monks, and tried to persuade them to join the Union. When the monks refused, the *oficyał* drew up an inventory of the church and sealed it. As a result, since they feared persecution and were deprived of church services, some of the monks left for other monasteries. Paisij also left and with several others went to the Kiev Lavra.[66] Later, when he decided to leave the Kiev Lavra for a poorer and more distant monastery, he stopped at the Motronens'kyj monastery for several weeks. When he left to continue his journey to the Romanian principalities. it was with three other monks; they set out in great fear of running into Uniate authorities. Other monks from these parts were already in Wallachia.[67] One reason for all these departures was the desire to live tranquilly without Uniate pressures or the fear of being driven out.

---

[62] Filofej himself describes this incident in a letter to his friend, hieromonk Jakov Voronkovs'kyj of the St Sophia monastery in Kiev, Левицький, "Листи", 14.

[63] See references to this in letters of their superiors to the bishop in Perejaslav, Arxiv JuZR, I/2:111, 117.

[64] Ibid., 77-79.

[65] See Melxisedek's refutation, which emphasizes the lack of concrete particulars in Lubinski's complaints, ibid., 87-93. Cf. Иваницкий, *Переяславский епископ,* 73-75.

[66] Tachiaos, *The Revival of Byzantine Hesychasm,* 48-49.

[67] Ibid., 68-69.

Consolidating the Orthodox Church Aministration

Gervasij Lyncevs'kyj had been ordained bishop of Perejaslav in July 1757 and by December arrived in his eparchy.[68] One of his first concerns was to restore proper administration of Orthodox parishes in Ukraine. In 1761 Gervasij named Melxisedek Značko-Javors'kyj of the Motronens'kyj monastery as his representative in Ukraine and the Motronens'kyj monastery an administrative center for the Orthodox.[69] In response to Melxisedek's questions, bishop Gervasij exhorted the people to defend their churches and resist takeovers, but at the same time admonished them to refrain from rebelling against authorities and to avoid bloodshed.[70]

Melxisedek actively propagated open declarations in favor of the Orthodox Church. In the eyes of the Orthodox Melxisedek was a fearless hero battling for the faith, in the eyes of the Uniates a fanatical disturber of the peace. Uniate authorities viewed Melxisedek's activity and growing influence with concern. "A perpetrator of great evils, abominable to God and men", a person seducing "the common people", inciting them to rebel against their lawful church authorities is how the Uniate metropolitan Felicjan Volodkovyč described the *ihumen.*[71] The Basilian Kornely Sroczyński even saw Melxisedek as a renegade "from the authority of the [Uniate] metropolitans".[72] The movement among nominally Uniate priests who had been ordained by Uniate or by Romanian Orthodox bishops to seek adoption into the Perejaslav or the Kiev Orthodox eparchies now became massive. The priests no longer looked for parishes in the Left Bank, but intended to remain where they were. Already in 1757 we see a priest who succeeded his father in a parish of the Čyhyryn district in 1749 obtaining such "adoption" from metropolitan Timothy Ščerbac'kyj.[73] Many others were to follow his example.

In 1761 twenty-two parishes of the Čyhyryn *starostvo* with their priests asked to be received into the Perejaslav eparchy.[74] Parishes with Uniate priests sent delegations to the bishop asking for Orthodox pastors. A priest who in 1763 still did not know of the possibility to go to

---

[68] For his biography, see Иваницкий, *Переяславский епикоп.*

[69] Arxiv JuZR, I/3:361-363, a testimonial of 1771 that Melxisedek had carried out his charge well.

[70] Ibid., I/2:24-26, 26 September 1761.

[71] EM, 5:124-128, 31 May 1766.

[72] "Матеріали Коліївщини", ZNTŠ, 57 (1904, 1).

[73] "Описание благочестивых, заграничных в Короне Польской в добрах сиятельного князя Станислава Любомирского, ключа жаботинского, протопопии чигринской... церквей", KEV, 1862, 12:405-408.

[74] Their names and villages are given in a report of Melxisedek to bp Gervasij, Arxiv JuZR, I/2:146-149.

Perejaslav for ordination and had also been ordained by the Wallachian metropolitan Daniel, then residing in the village Rensk in Očakov, asked bishop Gervasij to name him to the village Adamovka. This village had a Uniate priest, but the people did not want him, and the administrator of the *starostvo*, a Polish noble, had given in writing his consent to the appointment of an Orthodox priest. The people of Adamovka declare that they have always been Orthodox, that they do not want the Uniate priest sent them, and ask bishop Gervasij to give them for pastor the priest they are sending with their request.[75]

That numerous priests passed from the Union to Orthodoxy whenever circumstances permitted it is not surprising. There was little to foster attachment to the Union. The few Basilian schools founded by the great proprietors provided instruction to only a very limited number of candidates for the priesthood. Uniate bishops never visited this region. The Latin elements entering the practice of the Uniate Church elsewhere held no attraction for the clergy and the people at large, which learned all it knew about church rites, practices, and beliefs as it was handed down from one generation to the next, and the clergy in addition resented having to buy newly printed Uniate editions of liturgical books and forced to celebrate from them, which, in any case, as we have seen, priests did only when they knew they were being watched. While there was nothing to engage the priests' sentiments or loyalty for the Uniate Church, there was plenty to resent, since the Union exacted a financial toll, not only for the Uniate editions, but through numerous taxes of Uniate authorities. Uniate deans on their rounds collected annually from priests a fee, called *cathedraticum*, for the support of the bishop, in this case, the Uniate metropolitan, plus other taxes that went for the support of the Uniate deans, *oficiały*, and the Uniate consistory.

The Uniate bishop of Volodymyr, Felicjan (or Philip) Volodkovyč, metropolitan from 1762, resided at the metropolitan property Radomyšl' in the northern part of Ukraine.[76] Volodkovyč, a man of "corrupt behavior, suspect of simony, possessing little zeal, learning, or ability", as the

---

[75] Ibid., 27-28, 57-58; and see other examples in the same volume. Adamovka figures as Uniate in Kołbuk, 85, with the date 1750. See also the reminiscences from his childhood of a man in Čerkasy, Кулиш, *Записки*, 1:261-266, which, however, should be read with the caution due all childhood memories.

[76] Both the names Felicjan and Philip are used by him and by others, sometimes one alone, sometimes together, and it is not clear which is his baptismal and which his religious name. Radomyšl' had once belonged to the Kiev Lavra, but the king gave it over, together with other Lavra properties in Poland, to bishop Joseph Šumljans'kyj of Lviv, already a secret Uniate, as "administrator of the Kiev metropolis", in 1682, confirming it in 1692, see *Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов*, 1 (C.-Петербург 1897) 357, 377. It passed into the possession of the Uniate metropolitans upon Šumljans'kyj's death in 1708.

nuncio characterized him in 1762, was not the person to bring peace to this region.[77] His lack of pastoral sense is illustrated by his refusal to appoint priests on the properties of Franciszek Salezy Potocki because he had little to gain from this. At the same time Volodkovyč was violently hostile to the Orthodox.

At the same time as religious tensions were growing, the political situation exacerbated them further. The Polish state was slowly but inexorably sinking towards its end. Catherine II, come to the Russian throne in 1762, began to take a more active interest in Polish affairs than had the Russian government previously. In 1764 the Polish Diet elected as king her creature, Stanislas August Poniatowski. In his *pacta conventa* Poniatowski promised not to make any concessions to the dissidents, including the Orthodox, and not to allow them to build new churches.[78] This declaration was welcomed by the Uniates, who failed to learn from experience the worthlessness of such paper declarations. The building of Orthodox churches on lands belonging to the nobility, for one, was not in the king's power either to permit or to forbid.

Poland's political weakness encouraged priests and people to avow openly their adherence to the Orthodox Church. In the summer of 1765 Melxisedek went to St Petersburg to seek diplomatic intervention in favor of the Orthodox and from there in January 1766 he went to Warsaw. In Warsaw he obtained royal letters assuring the Orthodox of rights and headed back to his monastery.[79] Entire communities openly passed to the Orthodox Church, asking the bishop of Perejaslav to accept them into his eparchy. Faced with the people's determination, priests who remained faithful to the Union were few. There were instances of Uniate priests being carried off by force to the Motronens'kyj monastery to sign a declaration in favor of Orthodoxy or driven out of their parishes, as well as of profanation of Uniate churches. Uniate sources, however, amply confirm that priests and entire parishes spontaneously came to that monastery to declare themselves Orthodox and to promise to remain such even in the face of persecution.[80] Like the priest Ioann Starževs'kyj, who in 1766 together with the people of the village Hruzkoe decided to profess the Orthodox faith, they were ready to suffer for their choice.[81]

---

[77] APF, Congressi: Moscovia, Polonia, Ruteni, vol. 9, f. 67v-71v.

[78] *Volumina legum*, 7 (Petersburg 1860) 98.

[79] Иваницкий, *Переяславский епископ*, 88-90; Serczyk, *Koliszczyzna*, 56-58.

[80] G. Mokryc'kyj, on whom more anon, reports on this in 1766: ASV, Arch. Nunz. di Varsavia, vol. 31, f. 157-161.

[81] Arxiv JuZR, I/3:312-314; Kołbuk, 108, 1751 (Hruźka). See also Arxiv JuZR, I/3:472-475 for the story of another priest and parish, Transfiguration in the town Bilozer, passing openly to the bishop of Perejaslav in 1766, after which the priest's house was attacked "by

The last king of Poland issued ineffective calls for Uniates and Orthodox to keep peace and not to impede people to pass from one Church to another.

In the *sloboda* Sobolevky the settlers were all Orthodox, who for their religious needs turned to a nearby monastery and to a church in nearby New Serbia on the Russian side. When their number grew, they built a simple chapel, where Orthodox priests in passage celebrated. Then Uniate authorities heard of it and sent Uniate priests to celebrate in the chapel. The people preferred to lock up their chapel and to turn again to neighboring Orthodox churches. In 1766 they tried but were impeded in reaching bishop Gervasij; the following year they were successful, and asked him to accept them into his flock.[82]

Melxisedek Značko-Javors'kyj compiled contemporary information about parish churches in Dnepr Ukraine, specifically about their adherence to the Union or to Orthodoxy. His reports, although written to demonstrate Orthodox claims, are corroborated by other sources; they confirm that the movement among priests ordained in the Uniate Church to go over to Orthodoxy in the late 1750s-early 1760s became a mass movement by 1766.[83] In many cases the priest concerned was the first Uniate priest at the parish. Understandably, both he and, perhaps even more so, the people, felt no affiliation to the Uniate Church and were glad for the opportunity to declare their allegiance to Orthodoxy openly.

Reports of the Uniate *surrogat*, Basil Lubinski, to the nuncio corroborate and fill out the picture drawn by Melxisedek, although, understandably, the two are at opposite poles in evaluating the turn the events were taking. Lubinski's view of the activity of Orthodox monasteries has already been cited. Alarmed at the continuing dissemination of Orthodoxy, Lubinski with a few fellow-priests went in January 1766 to a village on Lubomirski's estates to preach. The Uniate priests were soon surrounded by a mob brandishing clubs and axes and were forced to flee. Lubinski complained that the estate's overseers, acting on the prince's directions, abetted the Orthodox and did not come to the priests' aid, while the pre-

---

Uniates", he was robbed of all his goods, and he and his family were forced to flee to the Russian side; cf. Kołbuk, 97, who has the parish listed as Uniate with the date 1746.

[82] Arxiv JuZR, I/3:351-355; see other examples on p. 158, 176. For Sobolivka, cf. Kołbuk, 138.

[83] So, e.g., "Описание волости и протопопии Мощенской ..", KEV, 1862, 13:447-453; "Описание волости и протопопии Смелянской...", ibid , 18:596-605. This movement is especially significant in the Smila *ključ*, as this was the latifundium of a Latin Catholic magnate, Stanisław Lubomirski, who possessed 9 towns and 179 villages. Cf. the article by Edward Rulikowski on Smiła in *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, 10 (Warszawa 1889) 880-884. See also "Описание староства Черкаского...", KEV, 1862, 11:376-384.

vious summer they had met the Orthodox bishop of Perejaslav with great pomp.[84]

Metropolitan Felicjan Volodkovyč's *oficyał* Gregory Mokryc'kyj was an especially fanatical persecutor of the Orthodox. The metropolitan evidently had known Mokryc'kyj, originally a priest of the Xolm eparchy, from the time when he, Volodkovyč, was bishop of Xolm, 1730-1758.[85] All sources, of whatever provenance, depict him as violent and almost sadistically cruel. He believed he could drive people into the Union by beatings, torture, and even death.[86] A Latin summary of his procedures in the Uniate Korsun' ecclesiastical court in April 1766 reveals his way of thinking.[87] Since he considered all the population of Ukraine Uniate, he cited, unsuccessfully of course, Orthodox monks and priests to his court and in their absence accused them of occupying Uniate churches. Orthodox doubts about the validity of Uniate and Latin rites he considered "blasphemy". The Uniate Basil Lubinski wrote that Mokryc'kyj had priests shaved and their hair cut and publicly beaten "mercilessly", even when they had not yet taken any step to go over to the jurisdiction of the Perejaslav bishop.[88] Uniate priests who earlier felt no inclination to pass to Orthodoxy now, out of fear of Mokryc'kyj's harsh treatment of all without discrimination, hurried to Perejaslav to abjure the Union.[89]

Already in May 1766 Gregory Mokryc'kyj with the aid of troops was compelling the people to declare that they were accepting the Union.[90] Priests who refused were taken in chains to Radomyšl', there kept under arrest, physically maltreated, and set to hard labor.[91] In the summer of 1766 Mokryc'kyj seized twelve monks of the Mošnohory monastery who

---

[84] ASV, Archivio Nunziatura di Varsavia, vol. 31, fol. 191-192, related also more briefly in f. 159v.

[85] In 1759 Mokryc'kyj asked permission from Rome to transfer to the Uniate Kiev diocese, see LSCPF, 5:12.

[86] Several instances of 1766-1767 are described in Arxiv JuZR, I/3:345-346. On Mokryc'kyj and his manner of enforcing the Union, see also Иваницкий, *Переяславский епископ*, 99-129.

[87] ASV, Arch Nunz. di Varsavia, vol. 31, f. 157-161.

[88] Quoted in Władysław Serczyk, *Hajdamacy* (Kraków 1977), 284-285.

[89] Cf. Serczyk, *Koliszczyzna*, 65.

[90] See Левицький, "Листи", 18. For events in the first half of 1766, see E. Кр-ский, "К делу о сожжении поляками и униятами млиевского жителя Даниила Кушнира 29 июня 1766 года", KEV, 1864, 346-367, where some petitions from priests to Gervasij are printed.

[91] See the account by an Orthodox priest who lived through these times, Ioann Stroc'kyj, written in Polish and published in a Russian translation by П. Орловский, "Объяснение преследования и гонения униатами неуниатов через отобрание церквей и приходов", KEV 1895, 9:400-417. For the story of another of these priests, see Лебединцев, "Евстафий Пилипенко", KEV, 1864, 10:306-310.

had gone to reap crops at a property away from the monastery. The monks were dragged in bonds to Radomyšl', there had their beards shaved and their hair cut, and were put to work at the meanest tasks, manuring the fields and transporting harvested crops.[92] A similar fate later befell the *stroitel'* of the Korsun' St Onuphrius monastery.[93] Two monks and a novice of the Lebedyn monastery were likewise seized by Uniates as they were traveling and sent to Mokryc'kyj in Korsun', who first put them in prison, then had them beaten.[94]

Felicjan Volodkovyč himself, in a letter to the nuncio in Warsaw, asked authorization to proceed with force against "apostate priests", adding that he would explain separately what he intended.[95] Soon the Uniate metropolitan was being accused of compelling people with violence to pass from "schism" to the Uniate rite. The metropolitan denied this accusation, but admitted to evicting Orthodox priests and restoring churches to Uniate pastors, not something accomplished by peaceful persuasion alone.[96] He claimed that the churches involved had only recently been occupied by the Orthodox. As we have seen, the conflict was much more complex. Even if a parish had only recently declared itself for Orthodoxy, both the priest and the people often had always considered themselves such, waiting only for an opportune moment to declare so openly.[97]

For the next few years the religious situation in Ukraine becomes a complicated series of passages, at least outwardly, from Orthodoxy to the Union and back to Orthodoxy, in which religious convictions were at the mercy of other factors.

In 1766 Felicjan Volodkovyč summoned Melxisedek and other Orthodox monks to appear before him in Radomyšl' within three weeks to answer charges. The Uniate metropolitan was out of touch with reality.[98] Not able to have Melxisedek by other means, in July 1766 the metropolitan had him seized, carried off to Radomyšl', mistreated and humiliated. Particularly galling for Melxisedek was to be dressed in a Uniate Basilian habit. In October he was transferred to the Basilian monastery in Der-

---

[92] A Latin copy of the complaint, which the monastery superior registered in the royal tribunal in Warsaw, is in ASV, Arch. Nunz. di Varsavia, vol. 31, f. 235.

[93] See his story, Arxiv JuZR, I/3:528-530.

[94] Левицький, "Листи", 19.

[95] ASV, Arch. Nunz. di Varsavia, vol. 31, f. 203, 31 May 1766.

[96] EM, 5:134-135, 29 April 1767.

[97] Information gathered by Melxisedek concerning the Mošny deanery shows that only in Volodkovyč's time most parishes there received Uniate priests, see "Описание волости и протопопии Мошенской...", KEV, 1862, 13:447-457.

[98] Latin copies of some of the correspondence of Melxisedek concerning this summons are in ASV, Arch. Nunz. di Varsavia, vol. 31, f. 195ff.

man', from where he managed to escape.[99] This experience only increased his animus against the Uniates. In November 1766 Melxisedek arrived in Perejaslav. There he could give exact information about the situation in the Right Bank. He never again returned to the Motronens'kyj monastery. In November 1768 he was named superior of the Perejaslav St Michael monastery.[100]

The *ihumen* of Lebedyn wrote on 4 February 1767 that the Uniates in Radomyšl' held more than a hundred and fifty monks and countless priests, according to those who managed to escape; the Orthodox monks and priests had their beards shaved, were set to hard work, and were daily mistreated.[101] A month later he wrote that the *ihumen* of the Vynohrads'kyj monastery had to hide from people sent to arrest him; only by dressing as seculars and going the long way through Očakov could monks get to Kiev, to present their plight to the metropolitan.[102] In the early months of 1767 Russian troops crossed into Polish territory, and the Orthodox priests and monks held in Radomyšl' were hurriedly freed, lest the troops come to free them.

The majority of landowners were Catholic, and some objected to the passage of Uniate parishes, as they regarded them, to Orthodoxy. They protested to the Motronens'kyj monastery and to the bishop in Perejaslav about accepting them. As a consequence, the communities undertook first to ask permission of the *kolljator* to pass formally to the Orthodox Church. Whatever the personal convictions and sympathies of the proprietors and their stewards, for the sake of social peace they often acquiesced.[103] Nevertheless, the movement in favor of Orthodoxy, with an open declaration of parish after parish that it was Orthodox, alarmed Polish *szlachta* and Uniate authorities. They soon began to take counter-measures. Both viewed this movement not as an expression of religious convictions, but as a rebellion of the peasantry against their religious authorities and lawful landlords.[104]

Landowners now, by threats, coercion, cajoling, or false promises, tried to impose the Union. Refusal to join the Union was viewed as tantamount to an assault on the Polish social and political system. Not only

---

[99] See an Orthodox protest, with details about the arrest, Arxiv JuZR, I/3:344-345. Cf. Serczyk, *Koliszczyzna*, 59-61.

[100] Arxiv JuZR, I/3:836-837.

[101] Левицький, "Листи", 19.

[102] Ibid., 22.

[103] Ample examples are cited with dismay by the Uniate *oficyał* G. Mokryc'kyj, ASV, Arch. Nunz. di Varsavia, vol. 31, f. 157-161.

[104] A typical report by a noble, painting the peasants' "fanaticism" in the most alarming colors, is quoted in Serczyk, *Koliszczyzna*, 58.

in parishes that had only recently openly avowed their Orthodox faith, but even in those that had always been Orthodox, priests were driven out and Uniate priests sent in their stead, often with the help of Polish soldiers.[105] In spite of their poverty, dependence on the landowners, and lack of education, the people showed great steadfastness in persisting in their faith. They resisted as best they could, suffering beatings and other violence for refusing to attend Uniate services.

On 14 March 1767 bishop Gervasij Lyncevs'kyj called on the Right-Bank Orthodox population to remain firm in their faith, even at the cost of martyrdom. Since in Catholic eyes this population was officially Uniate, the note on the nunciature copy of bishop Gervasij's letter to his flock explains that it is addressed to the "apostates of [Dnepr] Ukraine". Gervasij hoped that events would not reach that point: "The Lord God almighty is with you, your protector, and after him — Orthodox Russia".[106] The bishop desired, as others feared, Russian intervention.

In May metropolitan Felicjan Volodkovyč replied with a like exhortation to the people to remain firm in the Union: "May nothing separate you from Holy Mother Church, rather may you be bound to the Union first of all by [the thought of] eternal salvation, then the fear of eternal pains, and the transgression of our country's public laws".[107] The threat of the secular arm shows that the metropolitan did not pin his hopes solely on the people's fondness for the Uniate Church.

In 1767 and 1768 Gregory Mokryc'kyj obtained the assistance of Polish troops stationed in this region to seize Orthodox churches. Orthodox priests as well as ordinary faithful who resolutely refused to accept the Union had no alternative but flight leaving their homes to almost certain ruin, while they hid in the woods, waiting for the tide to turn. *Ihumen* Filofej Kontarovs'kyj writes that he too had been forced to hide more than ten times in the nearby woods to avoid being carried off and that everywhere Uniate priests were forcibly taking over parishes.[108] He wrote that people are driven by force into Uniate churches and even have communion forced on them. They are promised that church fasts will be lightened if they sign that they are accepting the Union.[109]

---

[105] So writes an actor in these events, the Basilian Kornely Sroczyński, "Матеріали Коліївщини", ZNTŠ, 57 (1904, 1) 6.

[106] A Latin copy of this letter is in ASV, Arch. Nunz. di Varsavia, v. 31, fol. 209-210. In the following months Gervasij issued several such letters, see, e.g., Arxiv JuZR, I/3:247-251, for one from June 1767.

[107] EM, 5:135-137.

[108] Левицький, "Листи", 18.

[109] Ibid., 21, 25 March 1767.

Uniate priests were sent to replace Orthodox priests, but in many villages the people stubbornly refused to attend their church services or turn to them for baptisms, funerals, and other rites. The people waited until the worst persecution passed, then applied to the bishop in Perejaslav to reinstate the priests who had been forced to flee. In a typical case, bishop Gervasij authorized the priests of two villages, whose churches were still in the hands of Uniates in November 1767, to minister to the people of their and other villages who applied to them.[110] Where possible, such priests returned to their villages and lived privately; where this was too dangerous, they continued to live in the more secure monasteries or to the south, under Russian rule.

In this political and religious climate violent scenes were frequent. The people of the village Hrušno asked for and obtained an Orthodox priest and took possession of the church in December 1767. The Uniate priest, however, had removed all church vessels, vestments, and books, and his son, aided by a local noble, attacked and robbed the Orthodox priest and threatened him with worse if he remained.[111] In the village Bidyno Ozero, when the violence against the Orthodox was intensified in 1766, the Orthodox priest and the people asked the bishop of Perejaslav for protection. The bishop could do little or nothing, however. The priest was attacked in his house and barely escaped with his life, but was robbed of all he possessed. He took refuge across the border, in the Russian empire, while his wife found shelter with her parents in a town in that region. A Uniate priest was sent to Bidyno Ozero, but the people refused to attend his services or to have him carry out any rites for them. In June 1767, suffering because they had no religious ministration, the people sent to their priest a request to return. He was fully aware of the danger he ran, but, as his wife later wrote, "obliged by his calling", he returned to his village and began to celebrate rites for his parishioners. Half a year later, in January 1768, he set out for Perejaslav, to obtain an antimension for the newly built village church. Uniate priests persuaded a Polish officer in Zvenyhorodok to seize him, and the officer agreed to do this for a fee. When the Orthodox priest was taken, Uniate priests, in the presence of the officer and in his quarters, first shaved his hair and beard, then had him mercilessly beaten. He was then chained in the vestibule of the officer's house by his hands, feet, and neck to the wall. When his wife heard of this, she went to plead with the officer to free her husband, but met with a curt refusal. She then wrote to the bishop of Perejaslav for help in having her husband freed. The bishop wrote to the

[110] Arxiv JuZR, I/3:444-447.

[111] Ibid., 488-495. Cf. Kołbuk, 108, 1752 and 1755.

Holy Synod to report the case and to the officer, but the unfortunate priest remained in chained arrest.[112]

The villagers of Matusiv describe in a pathetic letter to the bishop all the means the local landowner used to get them to sign by putting their crosses on a declaration in favor of the Uniate Church. They stated that they were prepared to lose all their possessions and even their lives rather than change their faith. Seeing their firmness, the landlord then told them that he was giving them a paper to sign not for the Union, but to have the contributions imposed on them for the army reduced. "And we, simple people, could not know that he deceived us, so we put our crosses on his writing," they write to bishop Gervasij.[113]

In another village, Vjazovka, the people refused to accept the Uniate priest imposed on them. The Orthodox priest was compelled to give up the church keys, but was taken by one of the parishioners into his house and carried out services for the villagers. For their resistance to the Union, several people were severely beaten and the priest was maltreated. When the Orthodox priest was prevented from holding a child's funeral, and the proprietor insisted that the child's parents call the Uniate priest to conduct the service, the mother with some neighbors herself buried the child.[114]

In the town of Mošny the four Orthodox priests of its three churches were forced to flee; all four took refuge in a town of the Perejaslav regiment on the Left Bank. In June 1767 a delegation from the people of Mošny came to them, to ask them to return. From the time the priests were driven out the people had no religious services because they all steadfastly refused to attend those of Uniate priests sent to them. The priests returned to their houses and began to baptize, confess, and bury their parishioners, but could hold no church services since the churches were still in the hands of Uniate priests. A short time after their return, though, two of the Uniate priests left, and the people then pressed their priests to serve in at least one of the churches. One of the priests, ninety-seven years old, ordained already in 1700, began to prepare his Dormition church for services: it was August, and the church feast would come on the 15th. Moreover, the people wanted to communicate during the fast preceding the feast. The administrator of the estate, however, hearing of

---

[112] For the woman's letter, the bishop's resolution, and the letter to the officer, Arxiv JuZR, I/3:548-557; there are further mentions in the same vol. to this priest.

[113] Ibid., 206-210, May 1767.

[114] Ibid., 330-334, a letter of the villagers, 29 July 1767, to bp Gervasij, describing their sufferings and asking for his help; see p. 273-290 for other examples. For Vjazovka, cf. Kołbuk, 146, 1746.

this, came one morning to the church, and carried off the priest to prison.

> The Uniate priest [who still remained in Mošny] hurried there and was happy to see the elderly priest Roman; he began to jeer at him, calling him, Roman, a schismatic, and other mocking and taunting names. Getting more and more worked up, he seized him by the hair and without any pity for his age and weakness, since he even had difficulty walking, dragged him by his hair around the prison. Not content with that, as a final insult, he shaved his hair and beard and only then had him freed.[115]

The priest Roman lay sick for five weeks, then died. The other priests remained in the town. When the people saw that in one church the priest began to celebrate Orthodox style, without the Latin accretions of the Uniates and with the restoration of Orthodox elements, the parishioners of the other two churches decided to turn their Uniate priests out. The Orthodox priests were able to celebrate in one of the churches for three months. On 8 November the feast of St Michael the Archangel, however, as the priests and people came out of the church, they found outside two Uniate priests with the servants of the local administrator, who demanded the keys to the church. People and priests refused, the priests were arrested and maltreated, then were again forced to leave Mošny.[116]

In late 1767 the villagers of Pekary asked bishop Gervasij to accept them under his care and to appoint a priest that they name, before that a vicar elsewhere, to be their pastor. They recounted how their former Orthodox priests were forced to leave and they themselves compelled to attend Uniate services. The bishop received the parish and appointed the priest. In February 1768 the people were again writing to the bishop. Local nobles mercilessly beat their priest almost to death and with the same savagery fell on a peasant who dared to reply to the noble's taunts about their "schism". The peasant responded that the people had never passed

---

[115] Arxiv JuZR, I/3:452.

[116] See a letter of the priest Marko Klepnyckyj, 24 June 1767, ibid., 270-271, when he was first obliged to leave Mošny, then the full report, 30 November 1767, by him and the priests Ieremija Kalynovskyj and Filimon Krotevyč to bp Gervasij, p. 448-459, when all three were forced out of Mošny and were already in Russian territory. Mošny was always a center of Orthodox resistance; Kołbuk, 125, has all its churches Uniate, 1746 and 1789. See also Arxiv JuZR, I/3:422-425, for the letter of a priest's widow; he had been forced to flee with his family across the Dnepr and died a few months later. See the story of the villagers of Viknyna, ibid., 558-567; and the account of the priest from Neterebka, March 1768, ibid., 633-639.

to the schism, but were Orthodox for long generations and intended to remain such.[117]

Other people and priests, pressed on all sides, locked up and kept without food by landowners, and threatened with beatings and worse, yielded, but at the first opportunity declared to bishop Gervasij that at heart they always remained Orthodox. As one group of Orthodox wrote in 1767 in a public declaration: "Till now, by various forms of coercion we have been forced into the Union and many of us outwardly adhered to it, but now we are returning to our orthodoxy [prawowierności] and eastern rites".[118] And a Basilian missionary writes, concerning the labors of a confrere, that the people "superficially appeared such [convinced Uniates], what he wanted them to be", and claims that they feigned to be Uniates out of esteem for the missionary and because their consciences disturbed them at remaining in "schism".[119]

The Polish historian W.A. Serczyk writes:

> It is remarkable that the activity of monks from a few monasteries was sufficient to induce peasants from the Ukrainian borderlands of Poland to begin to pass en masse to Orthodoxy, whereas the usual mode of "persuasion" to the Union were threats of punishment and harsh reprisals in case of refusal.[120]

At the Diet that was to begin on 21 January 1768 in Warsaw the Orthodox intended to present their complaints. For that purpose bishop Gervasij sent Melxisedek Značko-Javors'kyj again to Warsaw. Even before Melxisedek arrived, the Uniate *oficyał* Gregory Mokryc'kyj asked the Orthodox bishop of Belarus, Georgij Konys'kyj, also in Warsaw at that time, to mediate between them, and when Melxisedek arrived, the *oficyał* of the Luc'k eparchy sought out the bishop of Belarus for the same reason; both declared themselves ready to give Melxisedek satisfaction.[121] Russian troops were pointedly visible in Warsaw, several members of the Senate, including two Polish bishops, had been arrested and carried off by a Russian command, and Mokryc'kyj and his like had good reason to

---

[117] Arxiv JuZR, I/3:476-487, 571-575. 571-575. Kołbuk, 130 (Piekary), has them Uniate, 1746.

[118] Arxiv JuZR, I/3:348.

[119] "Матеріали Коліївщини", ZNTŠ, 57 (1904, 1) 8.

[120] Serczyk, *Koliszczyzna*, 53.

[121] See Melxisedek's letter of 26 January 1768 to bp Gervasij, Arxiv JuZR, I/3:537-539, and a very detailed report prepared after his return, p. 653-678. Needless to say, the later behavior of the two *oficyały* was no different than previously.

fear being brought before the mixed bench that the Diet had legislated into being.[122]

Although the Diet granted religious freedom to dissidents, Orthodox, Reformed, and Lutherans, it did not permit passage from the Catholic Church, Latin or Uniate, to these confessions, not even a return to Orthodoxy of persons forced into the Union.[123] This meant in practice that people and priests in Ukraine who had so much as attended a Uniate service were considered Uniates by that Church and were not at liberty to profess their Orthodox faith. Even had the Diet's resolution been more favorable to the Orthodox, it would have had no effect on the religious conflict in Ukraine, which continued unabated.

Respect for law and order was nowhere characteristic of the Polish state, and in Ukraine, far from the center of government, law and order were totally absent. A priest wrote to bishop Gervasij in 1768: "in our solitary districts we can have no trustworthy information [about the decisions and intents of the Poles], because like a flock without a shepherd, the people here are in a situation where there is no civil authority".[124]

Orthodox priests and faithful were hindered in exercising their religion.

No one took the least pity on the people who, poor and illiterate, nevertheless clung to their faith. In one of the many accounts that these people sent their bishop they write about their *ktytor*, beaten almost to death because he had asked for an Orthodox priest for their church, then continue:

> The Uniate priest Vasilij, who earlier was in our village, complained [to the local noble] that we have our own Orthodox priest and do not let him, Vasilij, into the church. [The noble] locked us up, about twenty persons, in his house, and taking us one by one into another room, beat us mercilessly and inhumanely, so much that, since we could no longer get up, we were dragged out into the yard like cattle. After beating us all he ordered us to receive all rites from the Uniate and to attend his church services, then let us go.[125]

Not surprisingly, Orthodox priests vexed by Uniate church authorities and Polish landowners felt no loyalty to the state under which they lived. Their sympathies lay with the Russian empire, where they could profess

[122] See also the letter of bp Georgij Konys'kyj to bp Gervasij, 26 January 1768, ibid., 543-545, and Gervasij's reply, 1 March 1768, p. 618-620.

[123] See on this point the letter of bp Georgij Konys'kyj to bp Gervasij, 15 February 1768, ibid., 546-547.

[124] Ibid., 761.

[125] Village Kononča, February 1768, ibid., 579. Kołbuk, 114, 1746 and 1789. The noble who had bought this village is the same that the Pekary villagers complain about.

their faith in peace. A priest in the village Verbka regularly supplied the military commander of the fortress of St Elizabeth with information about the situation in Ukraine. In 1759, already old, he decided to move with his family across the border; he asked to become a Russian subject and to have a post at some parish.[126] When a priest of Mošny in September 1768 was shown a letter of a Polish noble with information about a confederation, he wasted no time in sending it on to the chancery of the Perejaslav regiment. Governor-general Peter A. Rumjancev gave the priest a monetary reward.[127]

At the same time the ethnic-religious conflict was exacerbated by the increasing activity of the hajdamaky, whose excesses were imputed to the Orthodox population as a whole.

The Hajdamaky and the Confessional Conflict

Harsh social and economic conditions were at the root of many conflicts in Ukraine. Throughout the century appear bands of roving and homeless rebels, hajdamaky, with nothing more to lose, burning and looting manors and killing the lords, as well as Jews and Uniate priests. These hajdamaky had the sympathy of Zaporižžja Cossacks, some of whom participated in hajdamaky raids.

The hajdamaky have often been depicted as grim avengers of the social and religious oppression of their countrymen, with their acts of rapine and murder tacitly condoned. The stories of people who suffered their ravages correct this naive idealized portrait, even if propagated by scholars, and paint them simply as robbers, destroying and carrying off whatever people had acquired by hard work.[128] Although all kinds of people were the victims of the killing and looting of these lawless bands, the hajdamaky directed their violence especially against the wealthy, the

---

[126] His case is briefly summarized in *Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода*, 39 (Санктперетбург 1910) 569-570.

[127] For this affair, see Arxiv JuZR, I/3:838-843. Kołbuk, 145.

[128] For one view of the hajdamaky, see Кулищ, *Записки*, 1:240-258. These stories, collected in the Dnepr region from people who had come into contact with the hajdamaky, like all tales of uneducated people, have all the drawbacks of oral history, but they do mirror the attitude of the people towards the hajdamaky. The hajdamaky movement is documented in *Гайдамацький рух на Україні*. Збірник документів (Київ [1970]). One of the most useful, although unfortunately little-known studies remains Осип Гермайзе, "Коліївщина в світлі новознайдених матеріялів", *Україна*, 1924, 1-2:19-81. See also the review article by Zenon Kohut, "Myths Old and New: The Haidamak Movement and the Koliivshchyna (1768) in Recent Historiography", *Harvard Ukrainian Studies*, 1 (1977) 359-378.

Polish landowners, and those that they considered to be the *szlachta's* stooges, Jews and Uniates.

Since the main oppressors in this region were Catholic magnates and the oppressed were Orthodox peasants, the hajdamaky movement took on a religious coloring. The Polish landlords and the stewards of their estates supported the Uniates over the Orthodox, and the administrators themselves were often Jews, so the hajdamaky turned their wrath also against Uniates and Jews. Because the hajdamaky movement coincided in the same region and at the same period with active Orthodox resistance to the Union, moreover, it appeared to be more closely tied to the Orthodox cause than it was in reality.

Already contemporaries identified the two movements that threatened Polish and Catholic supremacy in this region. The *szlachta,* looking only after their narrow class interests, refused to recognize that it was responsible for an insupportable social situation and found the confessional difference a useful scapegoat. The Orthodox religious cause became still more hateful because it was seen as unleashing a social protest that threatened society and state. The license that reigned among the Polish *szlachta* was now fed still more by a fury born of fear against the population. On the opposing side, the hajdamaky acted with no program or clearly defined goals, except that of ridding the region of Catholic *szlachta* and its protégés, but it was this that gained for them sympathy among an oppressed population that had nowhere to turn for protection. To see the hajdamaky as a guerilla movement for the preservation of the Orthodox faith, as some among both Orthodox and Catholic writers have done, is quite false.[129]

If the hajdamaky had a particular distaste for Latin Poles, Jews, and Uniates, in looting they did not examine too closely their victims' identity. Orthodox nuns from Čyhyryn in 1750 left their monastery and asked metropolitan Timofej Ščerbac'kyj to accept them in a monastery of his eparchy after the hajdamaky made several raids on their monastery and beat up a nun, demanding the money and "Polish armaments" they believed the nuns were hiding.[130] The *ihumenja* of the Kiev Ascension-Saints Florus and Laurus monastery in 1754 complained of an armed raid by the hajdamaky on a monastery property.[131] A priest who after the

[129] For one extreme Orthodox view, see Гр. Моз., "Гайдамацкие движения XVIII ст. и монахи киевских монастырей", KS, 41 (1893, 2) 228-242. The movement has been immortalized in the long poem "Hajdamaky" by Taras Ševčenko, whose grandfather had participated in it

[130] Ф. Титов, ed., *Памятники православия и русской народности,* I/2 (Киев 1905) 586-591. Not all the nuns left the monastery, or else they were able to return soon after, since in 1752 a new superior was elected, 686-687.

[131] А. А. Андриевский, *Исторические материалы,* 4 (Киев 1883) 204-205.

uprising was arrested by the Poles on the charge of aiding the hajdamaky, countered that not only had he had no contacts with or gifts from them, but was once set upon by them, and because he had no money of his own, was obliged to give them church money.[132]

Nevertheless, although the hajdamaky had no social or religious objectives, their attacks on those who were seen as oppressors won them sympathizers among the population of Ukraine, even among priests and monks, especially when they began to declare, to excuse their looting and killing, that they were ridding the land of Uniates. Some Orthodox priests accepted plundered goods and items from the hajdamaky, in spite of the prohibition of bishop Gervasij.[133] Their movement was seen as a justified protest against the difficult social and religious conditions of Ukraine's population.[134]

In the years 1758-1768 the hajdamaky movement, which certainly had its uses for the Orthodox population, intensified. Uniate authorities appointed a priest to the parish church by the Lebedyn monastery, who wrote to the *ihumen* announcing his coming and demanding half the revenues. The people were worried, but Filofej advised them how to act. When the Uniate priest, who went by the title of apostolic missionary, arrived and began to read in church the document appointing him the parish priest, the women raised a ruckus, the men joined in, and the priest, anxious that words not be transformed into deeds, hurriedly left the village. The presence of the hajdamaky in the district also contributed to the apostolic missionary's retreat.[135] In 1759 one group of parishioners wrote to bishop Gervasij that in the Čyhyryn district Orthodox churches are in peace, since Uniate officials dare not venture there "because of the danger from hajdamaky".[136]

"In our Ukrainian Poland everything is well and peaceful, without hajdamaky," the *ihumen* of Lebedyn, ever optimistic, echoes them in a report to Kiev in October 1765.[137] On 5 June 1767 Filofej Kontarovs'kyj again wrote from the Lebedyn monastery with obvious relief.

---

[132] Arxiv JuZR, I/3:755-757.

[133] See a list of 10 such priests, whom Gervasij summoned before his consistory in September 1768, ibid., 751-754. He frequently warned priests not to have anything to do with the "lawless hajdamaky", see, e.g., "Материалы для истории духовных правлений в Киевской епархии", KEV, 1864, 6:165-167, his instructions of 5 August 1768 to the two priests elected to oversee the Kaniv church district.

[134] Cf. the comments by Сергій Грущенко on the attitude of Kiev clergy and monks towards the hajdamaky, "Матеріали Коліївщини", ZNTŠ, 59 (1904, 3) 1-5

[135] Левицький, "Листи", 23. The letter was written in April or May 1767.

[136] Arxiv JuZR, I/2:9.

[137] Левицький, "Листи", 16.

> The hajdamaky have left, no more is heard of them. Things are very quiet in Ukraine. The Poles too are quiet. Some priests have returned on their own, others remain in [New Serbia], waiting for [bishop Gervasij's] instruction and blessing; those that have returned do not celebrate.[138]

The returned priests did not celebrate because their churches were still in the hands of the Uniates. The quiet times that Filofej describes, however, were not to last for long. Already at the end of August he was writing of renewed persecution.[139]

Peace was never very stable, but in 1768 bloodshed would reach its apex. Already in 1767 bands of hajdamaky attacked Uman', Lysjanka, and Bohuslav, where Uniate Basilians were among their victims. The Basilians, like the Poles, explained the excesses of the hajdamaky by "odium fidei".[140] Confessional hatred was reinforced also by the political situation. On 29 February 1768 in the town of Bar in Podillja Polish nobles formed a confederation, which had among its supporters the Catholic bishops Adam Krasiński of Kamjanec' and Cajetan Soltyk of Krakow. The Bar confederation was bent on preserving the nobility's power and privileges; it was therefore opposed to the attempt by king Stanislas August Poniatowski (1764-1789) to strengthen royal authority, and contrary to all reforms. The confederates resented the growing influence of Russia in Polish affairs, and this resentment easily spilled over into a fanatical hatred of Orthodoxy. The confederates declared all decisions of the 1767/1768 Diet null and void, including those granting some liberties to non-Catholics, because passed under pressure from foreign powers, principally Russia. Their cry about returning to ancient (*szlachta*) liberties meant in practice a return to intolerance and persecution of the Orthodox; their rebellion against the state led to a civil war waged in Ukraine.

Among other slogans, the confederates issued threats against those who had abandoned the "holy Catholic faith", by which they meant all Orthodox. Their slogan strangely echoed that of the hajdamaky, who disseminated like threats against those who abandoned the "holy *blahočestyva* faith", by which they meant all Uniates. Orthodox Ukrainians were suspect for ethnic, religious, and class reasons, and the confederates began to perpetrate acts of violence against the Orthodox population.[141] The confederates' hatred of Orthodoxy won them support and

---

[138] Ibid., 25.

[139] Ibid., 26.

[140] Cf. the entry in the chronicle of the Basilian Lavriv monastery, in M. Ваврик, "Лаврівська хроніка (1771-1882)", *Analecta Ordinis S. Basilii Magni*, 8/1-2 (1954) 71.

[141] Bp George Konys'kyj writes of this to bp Gervasij, 10 April, Arxiv JuZR, I/3:640-641. The confederates were helped by the Turks and went so far as to grant them permission to

praise from the nuncio. "The confederates sacrifice their wealth and shed their blood for the Catholic cause, hence for the Holy See", he reported to Propaganda Fide.[142] This was the wrong kind of encouragement.

Soon the vicar of the Mošnohory monastery, Gerasim, was writing in alarmed tones to bishop Gervasij about the threat to his monastery from the confederates, who from Bila Cerkva spread out through neighboring districts, looting and killing Orthodox villagers and disseminating terror.[143]

Not always was it possible to discover whether the perpetrators of an act of violence were hajdamaky or Polish confederates. The distinction, for the victims of either party, mattered little, so little in fact, that *ihumen* Melxisedek calls the confederates hajdamaky,[144] while at other times the hajdamaky are called confederates.[145]

The hajdamaky had hideouts in the Motronens'kyj forest, and the Motronens'kyj monastery was suspected of harboring them. The Russian governor-general F.M. Voejkov made such charges, since Russian and Polish military often joined forces to combat the hajdamaky. Bishop Gervasij, in his reply to Voejkov, points out the difficulty of distinguishing between confederates and hajdamaky. The population suffers equally from both, "they both look the same and act the same, and in general, commit the same acts of rapine".[146]

The long-lasting religious conflict had fed animosities, and the uncertain political situation led the people to expect deliverance with the help of the Russian empress. People's passions were aroused and awaiting a spark to become ignited. The Motronens'kyj monastery as such may have refrained from any active participation in or encouragement of the hajdamaky movement, but, as spiritual and administrative center for the Orthodox in Ukraine, it drew all kinds of people, some of them not for peaceful or religious motives. These included hajdamaky and their sympathizers.

Some brethren of the Motronens'kyj monastery aided the hajdamaky, and its *ihumen* Melxisedek was blamed by contemporaries for abetting

take into slavery "all non-Uniate peasants", see "Матеріали Коліївщини", ZNTŠ, 97 (1910, 5) 37-38.

142 Letter of 2 August 1769, APF, Scritti riferiti nelle Congregazioni generali, vol. 826, f. 10. The nuncio even suspected the faith of bp Leo Šeptyc'kyj of Lviv because he was opposed to the confederates, who, the nuncio writes, "now, by God's grace, are victorious".

143 See the letter and Gervasij's reply, both April 1768, Arxiv JuZR, I/3:645-648; cf. p. 670-686, the letter of people from Žabotyn to bp Gervasij, 3 May, and the ensuing correspondence.

144 In his protest entered in the Perejaslav court on 24 May 1768, ibid., 704-709.

145 Ibid., 796.

146 Ibid., 729, 6 July 1768.

the hajdamaky, or even inciting them. He was even accused of fabricating the letter supposedly from Catherine II that called upon the people to join the uprising, which his monks then disseminated.[147] Although some historians have repeated such accusations, more thorough and objective studies have shown him extraneous to the hajdamaky movement.[148] Melxisedek was in Perejaslav at the time, and his letters unequivocally warn his monks and other Orthodox to abstain from joining in or aiding the hajdamaky uprising. He told his monks to exclude from their company anyone who took part with the hajdamaky.[149]

The account of a priest, accused in the fall of 1768 of having a part in the hajdamaky troubles, paints the situation with all its unresolved tensions.[150] The priest Gavriil Carykovs'kyj of the village Prusy had been forced out of the village by the Uniates and was living for the time being at the Motronens'kyj monastery. In Lent 1767 a deacon, novice at the monastery, who had been sent to Zaporižžja on some monastery business, returned, bringing along a Cossack, Ivan. The Cossack began to incite Carykovs'kyj and two other priests who were living with him at the monastery for the same reason, to write a letter, obviously calling on the people to rise against Poles and Uniates. He, Ivan, would take the letter to his companions, and by Easter the Uniates would be driven out of the priests' parishes. The three priests were fearful and refused.

A few days later a priest from Žabotyn came to the monastery, and Carykovs'kyj asked his advice; the other told him to write, but not to sign his name. The letter was written, but did not reach its destination: at the border the Cossack was detained and the letter torn up. The Cossack then returned to the monastery and again began to persuade priests to write letters inciting people to rise against the Poles; one priest, who related this to Carykovs'kyj, told the Cossack that his action was likely only to make the situation worse, as the Poles were sure to hear of the letters. The Cossack did not give up; he now asked the vicar of the Motronens'kyj monastery — *ihumen* Melxisedek was in Perejaslav — if on Palm Sunday, when large numbers of people came to the monastery, he could speak to the people to start an uprising. The vicar had the priest immediately expelled from the monastery. The Cossack did find some accomplices and began to attack Uniate priests at night; these were forced to flee, and

147 See the memoirs of Dominik Zawrocki, in "Матеріали", ZNTŠ, 97 (1910, 5) 52-53.

148 See Serczyk, *Hajdamacy*; id., *Koliszczyzna*.

149 See his letters of May 1768, Arxiv JuZR, I/3:710-717.

150 The documents referring to this case, 3 September 1768-15 May 1770, are found ibid., 789-822. Gavriil Carykovs'kyj's case was deemed serious enough to be examined by governor-general P A. Rumjancev, but in the end Carykovs'kyj was cleared of all charges. For Prusy, cf. Kołbuk, 133.

soon Carykovs'kyj and his companion-priests were able to return to their parishes.

All went well for Carykovs'kyj for a few months, when another incident brought trouble upon him. A local man, a village official, saw a nun going around questing. He detained her, not in order to discourage vagrancy, but to get what she had collected. The priest Carykovs'kyj, seeing the nun held in chains, told the people to take the man to church, and imposed on him a penance, one hundred prostrations. The man carried this out, but as soon as he left the church he began to cry out: "Our priest is a *hajdamaka!*". Carykovs'kyj was only too well aware what consequences this might have for him, so to stave them off, he went to Dubno, where the owner of the village resided and told him the entire story. The landowner had letters written to Žabotyn officials, reassured the priest, and sent him back to his village. A little later, during the *kolijivščyna,* the hajdamaky captured the owner's brother, who was leasing the village. Carykovs'kyj successfully pleaded for his life, and at parting the hajdamaky even gave Carykovs'kyj some of the goods they had plundered, which he promptly gave over, as the consistory demanded, to the officer of the Russian troops sent to help put the movement down. In a letter to the bishop, the proprietor of the village corroborated the priest's story and expressed gratitude that Carykovs'kyj had saved his brother's life.

The *kolijivščyna* mentioned in Carykovs'kyj's story was the name given to the peak of the hajdamaky movement in 1768, finished in bloody excesses.[151] From early spring 1768 Maksym Zaliznjak, who was to become the leader of the bloodiest campaign of the hajdamaky, was living in the Motronens'kyj monastery as a servant. He had come with other Cossacks and local men to defend the monastery against possible confederate attacks, but soon with others of like mind decided not to wait for this, but to begin an offensive. In the thick woods near the Motronens'kyj monastery Maksym Zaliznjak began to organize an armed band for protection against the confederates. In late May news arrived that the confederates were planning an attack on the monastery. Zaliznjak decided to strike first. He set out with less than a hundred poorly armed men, but as news of his venture to put down the confederates and defend the Orthodox spread, his numbers swelled with peasants and Cossacks.

In panic people sought protection in towns from the hajdamaky rampage, but the garrisons of these went over to the rebels. In the ensuing bloodbaths neither women nor children were spared. The greatest carnage occurred at Uman', whose garrison went over to Zaliznjak and which fell to the motley hajdamaky force on 21 June. Some 12000 Jews, Latin and Uniate priests, and *szlachta,* including the students of the

[151] The best study of this, based on archival materials, is Serczyk, *Koliszczyzna.*

Basilian school there were barbarously killed.[152] To balance the picture, it must be added that when not long after the hajdamaky were defeated and their leaders taken, the punishments meted out to them by Russian and especially Polish authorities were equally barbarous.

In the wake of hajdamaky successes jubilant Orthodox had shaken off all pretense at being Uniate and openly declared their churches Orthodox.[153] The villagers of Kyrylivka in the Smila *volost'* write on 1 September 1767 that they heard that other parishes have been received by bishop Gervasij; they too ask the bishop to send them a priest and propose as candidate the vicar of a parish in the Perejaslav eparchy, but on the Left Bank. They were not passing to Orthodoxy from the Union, as Uniate authorities presented the matter; their priest had been ordained by bishop Cyril Šumljans'kyj of Perejaslav in 1722 and for many years had as his assistant his son-in-law, ordained by bishop Arsenij Berlo of Perejaslav, until the latter's death. The vicar the people were asking for now was their elderly pastor's son.[154] As in innumerable other cases, Uniate authorities regarded this parish as Uniate, while the people had no opportunity to declare their preference openly until 1767.

When violence reigns, however, not all public declarations reflect a person's true convictions. As parishes hastened to seek formal reception by the Orthodox bishop of Perejaslav, Uniate priests now faced the same dilemma in their consciences as that which earlier had tormented Orthodox priests: to go through the insincere charade of swearing to a faith they loathed or to refuse at the risk of life and limb. Uniate priests who had been imposed on parishes, hearing now of the excesses perpetrated by the hajdamaky and driven by fear, applied in Perejaslav for new documents and church books. One of these Uniate priests from the Bila Cerkva deanery, compelled by his parishioners to go to Perejaslav to be received formally into the Orthodox Church, recanted at the first opportunity. He related that other priests found themselves in the same predicament.[155] A report of 9 October 1768 by the Orthodox priest in charge of the Bila Cerkva district writes of the people's attachment to Orthodoxy and that, given the chance, they would try to compel their priest to submit to the Orthodox bishop.[156]

---

[152] See the account by K. Sroczyński, who came to Uman' with the first Basilians in 1765, "Матеріали Коліївщини", ZNTŠ, 57 (1904, 1) 1-24.

[153] Like Lukjanovka, Taraščans'kyj district, Похилевич, *Сказания*, 422.

[154] Arxiv JuZR, I/3·356-362; Kołbuk, 113, 1746.

[155] ASV, Arch. Nunz. di Varsavia, v 31, f. 246r-250v, 1768. See the letter of metr. Felicjan Volodkovyč to the nuncio, 29 July 1768, EM, 5:165-166, reporting what he had heard of hajdamaky excesses

[156] Arxiv JuZR, I/3:776-777.

As Melxisedek had feared, the hajdamaky, and especially the *kolijivščyna* bloodbath only made things worse for the Orthodox. Religious animosity, exacerbated by ethnic and political antipathy, took on extreme ferocity. The Polish nobles in Ukraine, lawless in any case, and although superficially pious, inhumane in their dealings with the peasants, took out their religious fanaticism, fear of peasant rebellions, and resentment against Russian intervention on Orthodox priests and faithful, sometimes at the instigation of Uniates. Orthodox priests, and the people who aided them or who only wanted their ministrations, were mercilessly beaten. The Orthodox priest of the village Xmil'na was driven out, maltreated, had his hair and beard shaved, and was thrown in prison. Uniate priests then naively suggested to the Kaniv colonel to ask the commander of a Russian regiment stationed nearby what to do with him. After seeing the Russian commander, the Polish officer hurriedly freed the Orthodox priest and provided him with transportation back to his village.[157] Polish soldiers came to the lodgings of a priest in one village, severely beat him and the man who had given him hospitality, tied them up, and forced them to walk tied up that way to the nearby town where their officer was; the latter had the priest shaved, then had him and his host beaten again. Two Greek merchants who happened to hear of the incident offered money for the priest's ransom. He was released, but all his money was taken, and he was forced to leave the village.[158]

Confederates in pursuit of hajdamaky in the village Ol'xovca found none, but did find a sick Orthodox priest. They killed both him and the priest and cantor from another village who was visiting the sick priest, as well as two of the villagers who came running at their cries.[159] As if Polish confederates and hajdamaky were not enough, the Russian and Polish troops sent to quell the hajdamaky movement added to the devastation. The Motronens'kyj monastery was overrun by all in turn, and the inhabitants of villages and towns in the region likewise suffered from each of the armed bands.[160] The vicar of the Motronens'kyj monastery, Gavriil, wrote in November 1768 that between hajdamaky, Polish confederates, and now Tatars called in by the confederates, the monastery could not feel safe; he himself had briefly left it and had sent half the monks away.

---

[157] This affair is described in several letters of February 1768, ibid., 586-599.

[158] Ibid., 718-726, March 1768. For Xmil'na (Chmielna), see Kołbuk, 100, 1789.

[159] "'Экстракт' разных обид и разорений", KEV, 1892, 1:5-6; the same document gives other examples of such violence.

[160] See the account by a Motronens'kyj hieromonk of the successive attacks from June through December 1768 in the monastery and in the nearby town Żabotyn, ibid., 848-854.

The brutal acts perpetrated by all sides were not designed to bring peace, least of all religious peace.

By the last months of 1768 the hajdamaky were definitely put down, and Uniate authorities again asserted themselves. Many priests formally returned to the Uniate Church; only those who were willing to serve Orthodox communities while being ready to be driven out at any moment by hostile landowners or Uniate officials remained Orthodox.[161] With violence reigning, a fear of reprisals played an important role in these passages from one confession to another.

Catholic and Polish fears and resentment against the increasing intrusion of Russia in Poland's affairs, permitted by its weak Saxon kings and by the anarchy that the nobility selfishly preferred, were taken out on the oppressed peasantry that clung to its Orthodox faith. A priest from the Bila Cerkva district describes to bishop Gervasij of Perejaslav in September 1768 the arrival in his village of three Polish officers with soldiers. They found the people at church, where the priest was celebrating the liturgy. One of the officers and his men entered the church with arms, raising a commotion; the priest, quaking with fear, nevertheless finished the liturgy. He then went home, where the other officers had already broken in, and was met with insults: "Dog's beard, you're worse now than a Turk, damned schismatic, dogs' faith! what do you think now of your soul? Don't think of being saved. You think that the empress or the king will save you, you don't know that soon all of you will lose your goods and your life, we'll yet bash your heads in, and as for you — if we want, you'll meet your end right now."[162]

Bishop Leo Šeptyc'kyj of Lviv, who had the administration of Ukraine as coadjutor of metropolitan Felicjan Volodkovyč, reported from Warsaw to the secretary of Propaganda Fide in Rome on 23 November 1768 that he had come to the court to ask for "remedies" for the "many churches and parishes that have withdrawn from the jurisdiction of our hierarchy".[163] Priests who refused to abjure Orthodoxy were forcibly removed even when in the midst of liturgical celebrations, like the priest in the village Piščikov, whom a Uniate priest dragged out by his epitrachelion. Another priest, while visiting Bila Cerkva was invited by the Uniate *pro-*

[161] See the account about one such priest by V. Antonovič in his introduction to Arxiv JuZR. III/5:84-90. See also about the arrest of two priests and their belongings by Polish hussars in the service of Chodkiewicz, September 1768, ibid., I/3:758-759.

[162] Ibid., I/3:766.

[163] MUH, 6:336.

topop, for a friendly talk, he thought; instead, he was fettered, kept several hours in a pigsty, then beaten and mistreated in other ways.[164]

Polish authorities compelled people to swear an oath that they would forever remain Uniate. Some people hid, waiting for the tide to turn again, but most peasants had no choice but to take the oath. Many decades later an old man recounted that when he was born his father, in spite of having taken the oath, did not want his son baptized by Uniates. He was ready to take the infant even a long distance to be baptized, but then an Orthodox priest happened by, who baptized the child secretly at night.[165]

The Intertwining of Political and Religious Issues at the Partitions

In late 1771 two priests, representing the Orthodox of the Kiev and Braclav palatinates, were sent by bishop Iov Bazylevyč of Perejaslav to St Petersburg, to seek at the College of Foreign Affairs protection of their co-religionists from Polish persecution. Their request served Catherine II with a welcome pretext to take a stronger stand in Polish affairs. The empress directed governor-general P.A. Rumjancev to order Russian troops in and near that region that they, "in the event of their co-religionists being wronged by the Uniates, defend them as much as prevailing conditions permit". The threat veiled in those words could not be mistaken.[166]

The confessional conflict assumed increasingly intense political overtones. The empress's rescript was put into effect, Russian troops prepared to use force, and the Poles were constrained to free Orthodox priests held under arrest and to allow them to return to their parishes.

Priests from Right-Bank Ukraine now again began to appear in Perejaslav, asking to be adopted into the Perejaslav eparchy. Once again, requests to change one's confessional affiliation must often have been opportunistic. Back home in their own parishes such priests professed the faith and celebrated the rites as Orthodox or Uniate, as circumstances dictated.[167]

In the first partition of Poland in 1772 Ukraine remained with Poland. The barbarities of recent years and the *szlachta's* fear of further peasant

---

[164] See the "Экстракт", of complaints of Orthodox clergy in November-December 1768, published in KEV, 1892, 1:5-10.

[165] Кулиш, *Записки*, 1:137-138, to whom the story was recounted.

[166] This and further documents are printed in "Вооруженная защита православия в польской Украине императрицею Екатериною II", KEV, 1864, 5:132-139. Cf. Войтков, "Иов Базилевич", 438-448.

[167] See examples cited by Войтков, "Иов Базилевич", 446-450.

revolts had already created an atmosphere of intense ethnic and religious hatred. Now *szlachta* pride was deeply mortified by the partition and by Russia's political supremacy, and it turned to wreak its vengeance on the peasants of Ukraine, obstinate in the faith they shared with Russia.

After the first partition the government of Catherine II no longer supported the dissidents in Poland as before. The empress was indifferent to religion and in what remained of Poland she pursued definite political goals. She had further partitions in mind, and it was important for her to gain the sympathies of the Polish nobility. So as not to antagonize the Polish nobles, the Russian government, which in 1768 had insisted on the rights of dissidents, in 1775 permitted these rights to be abrogated.[168] The magnates and *szlachta,* after all, were a serious political force; Orthodox peasants were not.

The Russian representative to Warsaw in the years 1772-1788 was Otto Stackelberg. By faith a Lutheran and by character an obedient executor of the empress's policies, he was not one to listen to the complaints of the Orthodox, still less to take initiative in defending their rights.

The Uniate Church was supported by Polish authorities, who were fully awake to the pro-Russian sympathies among the Orthodox. The nuncio to Poland, Giuseppe Garampi, who describes the population as too ignorant to distinguish between obedience to religious authorities (in Russia) and to civil (in Poland), himself does not appear to distinguish religious motives from political when he emphasizes how important it is for Poland politically to suppress the schismatic confession in Ukraine.[169] It was rather late in the day to draw the people by persuasion, and the Polish Catholic side resorted to the same methods that it accused the Russian Orthodox of using. The Catholic delegation for negotiations with the representatives of the Russian government sought the restitution of all the churches that the Uniates formally possessed before 1768, that is all churches but fifteen to twenty.[170] "All Ukraine professed only Union with the Roman Catholic Church, all the pastors together with their flocks held to it unyieldingly", wrote Garampi.[171] Nevertheless, the Uni-

---

[168] The pertinent articles are given in MUH, 7:58-60; see also the following document, p. 60-61, the nuncio's felicitations concerning this abrogation, although the question of the possession of churches in Ukraine was not settled.

[169] Ibid., 25, in his report, printed in 1774, on the Catholic religion in Ukraine.

[170] Ibid., 21-33; see also p. 46-54, further letters of nuncio Garampi, February 1775.

[171] Ibid., 22, from his pamphlet of 1774.

ates at first were able to get back only very few churches, through particularly favorable circumstances.[172]

The first partition of the Polish state and the presence of Russian troops in what was still formally Poland encouraged further adhesions to Orthodoxy. It is not surprising to find the Uniate metropolitan, Felicjan Volodkovyč, complaining of some priests in administrative posts secretly having dealings with Orthodox bishops and propagating Orthodoxy among the people and of Orthodox *blahočynny* inciting the people to turn away from the Union, menacing them with dire consequences if they do not.[173] Those who were Uniate by conviction resisted.

In the spring of 1772 a group of forty Uniate parish priests were arrested by Russian troops and incarcerated in Berdyčiv.[174] Metropolitan Felicjan Volodkovyč, one of those responsible for the mutual hatred that led up to the arrests, now tried to obtain their release.[175] The Russian authorities set as condition for their release that they were not to reclaim their parishes, which had been given over to Orthodox priests.[176] Nuncio Giuseppe Garampi encouraged and assisted the Uniate priests; he sent them copies of St Cyprian's "Exhortation to Martyrdom" and gave financial aid to them and their families. On the diplomatic front, to win support for the Uniates, he wrote and printed anonymously *An Exposition of the Condition of the Church in Ukraine.* In October 1773 the Uniate metropolitan guaranteed in writing that the priests, when released, would not cause any disturbances; if any should be accused of this, the metropolitan would see to it that they appear before the Russian authorities. The priests, however, were not freed before May 1774. The freed priests found it impossible to return to their parishes, since these were now occupied by Orthodox priests. Violence against Uniate priests continued, for which Volodkovyč blamed the Orthodox bishop of Perejaslav. He had already in 1772 protested against the jurisdiction of the Perejaslav bishop over priests in Ukraine to the king, but the latter, in the tottering Polish state, was in no position to take effective measures.[177]

---

[172] See ibid., 81-82, for one example from early 1775, and p. 105-107, for a memorandum from the nuncio to the king, 9 August 1775, concerning the demand for the restitution of all; see also p. 219, for a demand for their restitution by a Basilian as late as 1801.

[173] See EM, 5:259-260, 269-270, 307-308.

[174] See the metropolitan's letter to the nuncio, 26 January 1773, ibid., 258-259.

[175] See the numerous letters relating to this affair ibid., 266ff, and in EM, vol. 6. The imprisoned priests were aided by the Carmelite friars of Berdyčiv, see MUH, 7:63-64.

[176] See the metropolitan's letter to nuncio G. Garampi in Warsaw, 3 July 1773, EM, 6:307-308. See also the priests' letter to Garampi, 17 April 1773, and other documents, MUH, 6:360-368.

[177] EM, 5:253-255.

Another group of fourteen Uniate priests was imprisoned in Bila Cerkva. In 1773 bishop Maximilian Rylo of Xolm received a mandate from Rome to visit Ukraine. The main scope of the visitation was to obtain their freedom, but instead of obtaining their liberation Rylo himself was arrested and detained for two and a half months by Russian troops.

Other Uniate priests were driven away from their parishes, under the menace of Russian arms.[178]

By no means did all Uniate clergy show equal constancy. The Uniate *oficyał* Basil Saluki was preoccupied when he wrote to metropolitan Philip Volodkovyč on 4 January 1773. The dean of Hraniv, Ioann Stroc'kyj, whom they had considered Uniate, now openly went over to the Orthodox bishop of Perejaslav, and his example was followed by numerous other priests, so that the Hraniv, Žyvotiv, Uman', Čečelnycja, and Raškiv deaneries were now entirely Orthodox.[179]

Ioann Stroc'kyj was a person of culture as well as of zeal. He described to Adam A. Czartoryjski, the son of the owner of the Hraniv estate, the persecutions that the Orthodox endured, and Czartoryjski advised the Orthodox to send delegates to present their complaints at the Diet of 1774. Two *protopopy* were elected as delegates, one of them Ioann Stroc'kyj; as a result of their efforts the Diet instituted a commission to examine the situation on the spot.[180]

In 1774 Russia emerged victorious in the war with Turkey, and Russian troops returning from the Turkish campaign in some villages of Ukraine helped to take over Uniate churches and arrested Uniate priests, imprisoning them in Bila Cerkva. There were cases of Uniate priests being beaten up. Some estates were now bought by Russian nobility, and Uniate sources complained that the people on them were compelled to sign declarations that they wanted an Orthodox priest.[181] Uniate priests

[178] In the Russian State Historical Archives there is a large file, 365 l., containing letters of parish communities and of priests protesting that they are and wish to remain Uniate: RGIA f. 823, op. 2, d. 2116. I am grateful to Barbara Skinner of Indiana State University, who is studying these documents, for this information. When these documents are analyzed, we will have a fuller picture of the religious preferences of the people in Ukraine.

[179] A list of the parishes and priest of the Uman' *protopopija* shows that the priests, ordained mostly by Uniate bishops, were received into the Orthodox Church in two large waves: by bp Gervasij in 1768, in the wake of the hajdamaky, and by bp Iov in 1773, see "Материалы для истории Киевской епархии", KEV, 1894, 3:52-69; 78 priests and parishes in 1768 in the Uman' *volost'* alone formally passed to Orthodoxy, ibid., 12:333-343.

[180] Cf. П. Орловский, "Грановский протопоп Иоанн Строцкий, как поборник православия на Украине во второй половине XVIII столетия", KS, 51 (1895, 4) 119-144, 328-360.

[181] MUH, 7:56-57, reports from late 1774-early 1775.

were evicted by the people from their parishes or were pressured in various ways, by exactions of money, for instance, to turn Orthodox.[182]

For the priests who remained Uniate the situation was made more difficult by the open rivalry between metropolitan Felicjan Volodkovyč and his coadjutor Leo Šeptyc'kyj, bishop of Lviv. Nuncio Garampi writes of the harmful effects of "this internal disturbance, combined with the open fire of persecution".[183]

The Orthodox resurgence, however, was locally confined and short-lived. In 1776 in the Uman' district an Orthodox priest took possession of a church, apparently when it was vacant and before the new Uniate priest arrived. The Uniate dean summoned neighboring clergy, a Roman Catholic priest joined them, and they went to the village in question. There they broke into the priest's house and beat him up so village that he soon died.[184]

As Polish authorities again seemed to take the situation in hand, priests and parishes who had passed to Orthodoxy asked to be reconciled to the Catholic Church. The Basilian Order petitioned Rome that its priests be authorized to absolve all who "returned from schism", including priests, and to allow these to celebrate; every day, they wrote, there were persons seeking to be reconciled. The Congregation of Propaganda Fide responded without giving a direct answer. It noted that some of the people and priests in that region only made a show of "returning to the bosom of the Church", while the Uniates were too quick to receive them, being interested only in numbers.[185] Nuncio Garampi too, in a letter to the prefect of Propaganda Fide, 25 October 1775, did not place much confidence in the priests' sincerity and constancy.[186] Garampi saw the affair only in theological-juridical terms: priests who left the Catholic Church had wavered in their faith and fallen into error.

The fault for the frequent passages from Orthodoxy to Union and back lies, however, not in the priests' wavering faith, inconstancy, or insincerity, but in the harsh political and social circumstances in which they were obliged to live. Political and ecclesiastical authorities on both sides relied on might and the threat of force to compel the people into one or the other Church. The people and their priests were poor, poorly

---

[182] Ibid., 76-81, from the first half of 1775.

[183] Ibid., 7, 2 February 1774.

[184] Authorities in Uman' took the case in hand, arresting participants, and this account is based on the deposition of one of the Uniate priests at his interrogation, "Мученицкая кончина уманского протоиерея Кирилла Зелницкого", KEV, 1862, 10:335-341.

[185] *Acta S.C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia*, ed Athanasius G. Welykyj, 5 (Romae 1955) 84-85 (1776).

[186] MUH, 7:113.

educated, oppressed by the landlords and by the soldiery that marched continually through that region. Whatever their deepest convictions, they were willing to sign anything only to be left in peace.

The fluid nature of the times, when it was not clear who would finally establish his authority in the region, is reflected even in the provisions of local magnates. Prince Michael Lubomirski in his Žabotyn domain in 1777 acceded to the request of a parish community that their Orthodox priest be allowed to remain, since, writes the prince, he is "leaving for a time to his subjects liberty with regard to religion, until the most illustrious Republic make some disposition in the matter".[187]

Later his brother, Franciszek Ksawery Lubomirski, a major-general in Russian service, acted similarly. In 1785 he inherited the town Mežyriččja from the extinct Vyšnevec'kyj family. Ksawery Lubomirski was indifferent to the confession of the priests and people on his estates. He gave his *prezenta* for a parish to whatever candidate agreed to pay the high fees he extorted for this.[188] At the end of 1787 Lubomirski sold his entire Smila *volost'* to prince Gregory Potemkin, who let it be known that he did not intend to be drawn into local religious disputes.[189]

During his brief tenure as Uniate metropolitan, Leo Šeptyc'kyj (February 1778 - †13 May 1779) took what he considered to be countermeasures against the Orthodox. When the Orthodox again sent representatives to Warsaw to present their complaints before the Diet in October 1778. Leo Šeptyc'kyj in January presented a counter-memorandum that related the seizure of eight churches by the Orthodox and violence against Uniate priests. He claimed that the churches had been Uniate for a long time; this served as an excuse for the Diet to put off a resolution about Orthodox demands, without setting a date for their examination. Bishop Ilarion Kodratkovs'kyj of Perejaslav (1776-1785) reported to the Synod that early in 1779 Leo Šeptyc'kyj seized other churches for the Union, including the one in Terextemyriv. The metropolitan's officials, Primowicz and Jan Lubenski, usually asked the proprietor of the land on which a church stood to put pressure on the community to declare that they had always been Uniate, wanted a Uniate priest, and that their Or-

---

[187] The document was published by В. Щербина, "'Правная грамота' православного священника 1777 года", KS, 39 (1892, 4) 291-293.

[188] Examples are given in the detailed report of bp Victor Sadkovs'kyj to the Synod, dated 13 September 1788, published as "Состояние украинских церквей и православного духовенства в конце 18 века, по донесению Св. Синоду от Виктора, епископа Переяславского, коадъютора митрополии Киевския", KEV, 1873, 5:131-153. See another example in "Сведения о заседаниях Исторического общества Нестора летописца в 1891 г.", *Чтения в Историческом обществе Нестора летописца*, 6 (1892) 14-15.

[189] For the story of the Babyči parish and its Orthodox priest, see В. Антонович, "Протоиерей Алексей Андриевский", KS, 36 (1892, 1) 11-22 Cf. Kołbuk, 95, 1746.

thodox priest had been forced on them only by Russian troops.[190] In consequence, some deaneries earlier wholly Orthodox, by the second half of 1779 had only two or three Orthodox parishes left, while in the Uman', Žyvotiv, Čečelnycja, and Vinnycja deaneries there were none. Once again, statistics reflect only formal adhesion, not the people's convictions. Those Orthodox who were irreconcilably opposed to the Union continued to harbor hopes for support from Russia so as to be able to profess their faith freely and openly, as an anonymous note of 1782 to the Uniate consistory in Radomyšl' reports.[191]

Uniate metropolitan Jason Smogorzewski (1780-1788) refused to permit at least some of the priests who passed from Orthodoxy to continue to exercise their priestly ministry without previous absolution from the Holy See. Consequently, we have their petitions to Rome, with the usual difficulties of interpreting them.[192] Are their protestations about returning "to the bosom of Holy Mother Church" under "the inspiration of the Holy Spirit" to be taken at face value, or were they simply bowing to the inevitable, acknowledging the Uniate metropolitan only to obtain a parish or to avoid being evicted by the local landowner?

Jason Smogorzewski had a visit made of all the parishes in Ukraine, in the twenty-five deaneries of the Braclav and twenty-three deaneries in the Kiev palatinates. Priests and people are all acknowledged as Uniate.[193] By now it should be clear how equivocal these data are; a few years earlier they would have painted an entirely different situation. Although Uniate authorities claimed that the people in Ukraine were Uniates, time and again in their letters and other writings they involuntarily contradicted themselves. The Basilian missionary and superior of the Krystynopil' monastery, Kornely Sroczyński, wrote in his account of the Uman' tragedy that the people in Ukraine "were always wont to resist certain truth and the holy Union".[194] He concedes that practically the entire population of the great latifundia declared itself for Orthodoxy. Fifteen years later the Uniate metropolitan may have persuaded himself

---

[190] On these developments of 1778-1779, see Лебединцев, "Материалы", KEV, 1891, 13:266-278; 14:299-304; 15:323-340. Primowicz and Lubeński achieved notoriety for their exactions from the clergy, with their case even coming up at the Diet, see Walerian Kalinka, *Sejm czteroletni*, 2 (Kraków 1895) 385-387.

[191] Arxiv JuZR, I, 4:644.

[192] See two examples from 1780, *Audientiae Sanctissimi de rebus Ucrainae et Bielarusjae*, ed. Athanasius G. Welykyj, 2:13-14.

[193] The statistics from these visits are published by Marian Radwan, *Sociografia Kościoła greckokatolickiego na Bracławszczyźnie i Kijowszczyźnie w 1782 roku* (Lublin 2004). The author anachronistically applies the name Greek-Catholic; at that time it was in use only in Habsburg lands.

[194] "Матеріали Коліївщини", ZNTŠ, 57 (1904, 1) 5

that these people were Uniates, but only because for the time being they had no possibility to declare their preference.

On 9 June 1785 Victor Sadkovs'kyj was ordained in Kiev as bishop of Perejaslav, but with residence in Sluck. He was to care for all the Orthodox who remained in Poland after the first partition. On 24 October he left Kiev and crossed into Polish territory and until 7 December remained in Ukraine, visiting the monasteries, where he carried out ordinations, meeting priests, and suppressing abuses.[195]

Victor arrived in Sluck in December 1785 and at once formed a consistory. Only in the summer of 1786, however, did he receive from the king the patent acknowledging him as bishop, and only then could he officially carry out his charge. In September 1787 the bishop began a visit of Right-Bank Ukraine that was to last a whole year.[196] He took measures to improve the lot of the Orthodox, by removing internal abuses — he took strong measures against vagrant monks — and by appealing to the magnates, who owned practically all the land here, to restore the Orthodox to their rights. He was able to have some Uniate priests who had been imposed on the people and who led scandalous lives removed. His report shows that at times he had some difficulty in persuading the people to bear wrongs patiently and not use violence to redress them.

From February 1787 the collection of fees from the Orthodox in favor of the Uniate Church ceased for a short time, and churches taken away from the Orthodox since 1768 were restored to them. While better conditions lasted, bishop Victor even tried to do something about the low level of education among the clergy in this region. At his urging to found schools in each church district for priests' sons, the *protopop* of Čečel'nycja, Luka Romanovs'kyj, with the priests of his deanery opened such a school in Ol'šany in 1788.[197]

The improvement in the lot of the Orthodox had not a little to do with the presence of Russian troops quartered in Ukraine. In 1788, however, these troops were called away to the war with Turkey, and this gave the politically blind Polish elites the chance again to take revenge on the Orthodox. In 1789, moreover, the *szlachta* in the Right Bank and Volyn' was seized by panic when a baseless rumor spread that the peasants were preparing another rebellion, like the *kolijivščyna* of 1768. Commissions

---

[195] His activity in Ukraine during his episcopacy is described in greater detail by Петр Орловский, "Виктор Садковский, коадъютор Киевской митрополии, архиепископ Минский, Изъяславский и Брацлавский", *Холмско-Варшавский епархиальный вестник*, 1892, and offprint.

[196] His report has already been cited: "Состояние украинских церквей и православного духовенства в конце 18 века", KEV, 1873, 5:131-153.

[197] "Несколько сведений сообще о состоянии просвещения в Киевской епархии в XVIII ст.,...", ibid., 1864, 14: 443-455.

were set up in towns, before which suspects were hauled and severely punished for resistance to Uniate authorities and disobedience to their landowners. Orthodox priests were accused of inciting people to rebellion and punished, often with arrest. One priest was sentenced to twelve years mainly for possessing a copy of one of the Cossack chronicles recounting Xmel'nyc'kyj's uprising.[198]

Not surprisingly, Uniate statistics and reports of visits to parishes that year list almost all parishes in Ukraine as Uniate. In inventories of the *starostva* in the Kiev palatinate compiled in 1789 only exceptionally is a "pop dyzunit" mentioned.[199] The general visit of the Mošny deanery by the Uniate dean of Čerkasy, Jan Sienkiewicz, carried out in October 1789-February 1790 at the behest of metropolitan Theodosius Rostocki, shows that the clergy and people were all presumed to be Uniate. The visitor does not discern any "schismatic" currents here.[200] Visits in other deaneries carried out in 1789 paint a similar picture: seemingly all the people and priests are Uniate, only here and there an "apostate" priest is living privately in a village. The people's preference for an Orthodox priest is barely discernible in the refusal of the *kolljator,* a Polish Catholic, occasionally to give his *prezenta* to a Uniate priest in a village where an Orthodox priest was living.[201] This means that the church keys were in the hands of Uniate officials, but the people were baptized, married, and buried by the Orthodox priest renting a house. Of the Uniate priests serving in Ukraine some were ordained by Uniate bishops for other parishes, then transferred here, evidently, though this is nowhere stated, when Orthodox priests were forced out. Only in a few cases was the priest ordained by an Orthodox bishop, then later passed to the Union.

This situation of alarm among the Polish *szlachta,* which now gave its greatest support to Uniate authorities to enforce their hold on parishes in Ukraine, makes Uniate reports from 1789 totally unreliable as to the real adhesion of people and priests to the Union.

On 18 April 1789 bishop Victor Sadkovs'kyj, in Sluck, went to celebrate at a nearby monastery. On his way back to the town he was arrested by Polish soldiers and taken to Warsaw. He spent the next three years in prison. Only when the second partition of Poland was imminent, did Polish authorities cede to the demands of the Russian representative and free the bishop, on 22 July 1792. The pendulum, in fact, had swung once again after the Russian victory and the treaty between Russia and

198 His story is told by В. Антонович, "Протоиерей Алексей Андриевский", KS, 36 (1892,1) 11-22.

199 Arxiv JuZR, VII/3:234-525.

200 NB IR, F. 233, θ 12: the report of the visit, 1790.

201 For examples, see NB IR, F. 233, θ 11, especially f. 379-384.

the Porte signed in Iaşi on 22 December 1791. Russian troops could return to Ukraine by mid-1792, this time to occupy it permanently.

In the second partition Russia gained Ukraine. Victor Sadkovs'kyj, now with the title of archbishop of Minsk, in 1793 began to receive Uniate parishes with both priests and clergy formally into the Orthodox Church. The archbishop wrote to a *protopop* in the Smila *protopopija* on 21 October 1793 that the people should send to him candidates to be ordained, to replace the Uniate priests "sent by force and against their wishes by Uniate authorities". The people declare that they like their ancestors are Orthodox and were made to accept the Union against their will.[202] When a parish opted for Orthodoxy, if the priest was Uniate by conviction, then, whatever his merits, he had to seek another post.[203] It is easy to believe that this time the Uniate priests had to suffer injury.

In the Ol'šany church administration alone by 18 January 1794 petitions to archbishop Victor came from twenty localities. One typical petition, from the parishioners of the Transfiguration and Dormition churches of Zvenyhorodka, states that Uniate authorities took over the churches, contrary to the people's wishes, forced the priests out of the parishes and beyond the confines of Poland, seized all the priests' property, and compelled the people, with the assistance of the proprietor's men, to accept the Union. "Some of us have not attended church already for fifteen years nor have received any sacraments or blessings from them, the Uniates, but receive these in Orthodox monasteries.[204]

Until the third partition, however, accepting people back into the Orthodox Church was carried out very cautiously, almost timidly. The bureaucratic *iter* of the petitions, from local authorities, to the Ol'šany church administration, to archbishop Victor, to the Holy Synod, back to the archbishop, indicates that to the Russian authorities the fate of Orthodox peasants mattered less than gaining the sympathies of Catholic aristocrats. The Russian government was more concerned about maintaining a climate favorable to the partitions among the landowners.

On 30 June 1794 archbishop Victor sent out an instruction to the *protopopy* in Ukraine about receiving parishes, in whole or in part, with or without their priests, into the Orthodox Church.[205] Problems could arise

[202] Лебединцев, "Материалы", KEV, 1891, 2:43-44.

[203] One such case is described by Похилевич, *Сказания*, 48; at a 1792 visit of the priest's new, Uniate parish he is highly commended for his dedication in teaching and serving the people.

[204] Лебединцев, "Материалы", KEV, 1891, 9:187.

[205] Ibid., 6:115-122, to the Zvenyhorodka *protopop* Ioann Radzymovs'kyj; Петр Орловский. "Виктор Садковский, коадъютор Киевской митрополии, архиепископ Минский, Изъяславский и Брацлавский", *Холмско-Варшавский епархиальный вестник*, 1892, 36-46 (and offprint), to the Bohuslav *protopop* Stefan Levandovs'kyj.

if the people asked to be received and their priest did not, or if only a part of a village community wanted to be received into the Orthodox Church. If the petitioners were a minority, they were to be ascribed to the nearest Orthodox parish, otherwise their church was counted as Orthodox. If their priest did not accompany them, an Orthodox priest was to be sent to that parish. Orthodox priests who had been forced out of their parishes by Uniate authorities were to be restored to their parishes if these again became Orthodox.

The third partition of Poland was carried out in 1795. With Right-Bank Ukraine securely in the Russian empire, it was only a matter of time before the people's preferences finally determined the victory of Orthodoxy in that region.[206] The authorities took no initiative in hastening the process, as they did, for instance, in Belarus, and Uniate parishes and Basilian monasteries continued to exist here and there into the 1830s. The involvement of Uniate priests in the Polish uprising of 1831 finally determined the total elimination of Uniate churches from Ukraine.

Concluding Remarks

The Dnepr region presents an extreme case in religious coercion, but it is not unique; equally sad testimony could be culled from all over Europe.

In the use of force over consciences neither side can cast itself in the role of innocent victim. Whichever was stronger, meaning whichever had the use of greater moral pressure and of physical force, at any given moment, at any given place used its strength to suppress its rival. Even priests forgot Christ's teaching and were carried away by the hatred that gripped both sides. In Uman', when the hajdamaky deliberated what to do with the Basilians, it was a priest, "until then to all appearances Uniate", who "strongly pressed" that they all be killed.[207] After the hajdamaky movement had been suppressed, and Uniate priests returned to Ukraine, one of them told an Orthodox priest: "We've already had our turn; now it's yours to run".[208]

Religious motives and attachment are not to be discounted merely because the people who hold them are inarticulate in formulating them or

[206] How the people in one village finally made their wishes prevail is recounted in "Украинская деревня второй четверти нынещнего столетия. По воспоминанием детства", KS, 1882, 3:470-472, together with an amusing account, a far cry from the embittered hostility of the 18th century, of coexistence in the early 19th century of an Orthodox village priest and Basilians in a nearby monastery, written by the priest's grandson.

[207] "Матеріали Коліївщини", ZNTŠ, 57 (1904б1) 15.

[208] Arxiv JuZR, I/3:756.

are intellectually ignorant of the faith they hold and pray. The village priests of this region were poor and ignorant of theology, but often were willing to be driven out with their families out of their parishes, to suffer beatings and imprisonment, even to face death rather than pass to the other confession. In this conflict, often accompanied by incredible savagery and causing untold suffering to the peasant population, neither side, Orthodox or Uniate/Catholic, was solely victim or solely persecutor. Each side suffered violence from the other. Both sides, Uniate priests and Orthodox faithful, were made to suffer because Uniate bishops wanted to assert their authority and the Polish landowning *szlachta* looked on all "schismatics" as cutthroats and traitors.

King Stanislas August Poniatowski wrote on 6 July 1767 about confederates and hajdamaky words that sum up the entire story.

> A few fanatics [began to threaten the villagers] of our Ukraine with all manner of tribulations if they don't cease to be Greek non-Uniates and become Greek Uniates... This sufficed to rouse them to rebellion, and a rebellion by such people is no joke!... The Greek fanaticism of the enslaved wages war on the Catholic fanaticism of the nobility.[209]

SUMMARY

The article studies the religious situation in Right-Bank Ukraine, the Dnepr region, in the eighteenth century. It looks at the involvement of social and political forces — the hajdamaky, Poland, Russia — and of the Orthodox and Uniate Churches in the conflicts that troubled this region in that period. The confessional preferences of the people could not always be openly expressed, but an analysis of the sources sheds light on these.

Pontifical Oriental Institute Sophia Senyk

[209] Quoted by Serczyk, *Koliszczyzna*, 75.

Tedros Abraha

Una versione (popolare?) tigrina degli andəmta sui quattro Vangeli: un altro passo nelle edizioni degli andəmta nell'ultimo ventennio[1]

Premessa

Dopo tanti anni di fatiche e di laboriosa dedizione, ha visto la luce un'opera importante, che rappresenta l'impegno e la passione intellettuale di una vita di Mäggabe Məsṭir[2] Mäbrahtu Mäba' (MM). Il titolo del corposo volume è: *Tərgʷame Arba'ətu Wängel bəGə'əzn Təgrəñan* (Esegesi dei quattro Vangeli in *gə'əz* e *təgrəña*), Asmara 2005, pp. 14 + VI + 855. Coeditore del lavoro è Märigäta Täwäldämädḫən Mängəstu. MM è uno degli esperti più autorevoli del Nuovo Testamento e dei Salmi in lingua *gə'əz*, così come di alcuni testi liturgici, quali il *Wuddase Maryam* (Lodi di Maria), *Qəddase Maryam/Gos'a* (Anafora mariana, nota come *Eructavit*), *Təmḥrtä Ḥəbu'at* (Dottrina degli Arcani), *Kidan* (Il Libro del Testamento) e della loro interpretazione tradizionale (*andəmta*).

L'Autore

MM, nato il 12 Gennaio 1937 a Bäraqit, nel distretto di Qoḥayn (Särayä), nel sud dell'Eritrea, ha iniziato giovanissimo il suo cammino scolastico, in seguito ad una cecità che lo ha colpito dall'infanzia. La sua educazione, iniziata a Däbrä Märqorewos (Särayä), è contrassegnata da una itineranza coraggiosa, non condizionata dalla sua situazione di non vedente. Ha infatti girovagato, con difficoltà non indifferenti, in vari monasteri dell'Eritrea e del Širä (Təgray), spinto dalla determinazione di colti-

[1] Questo contributo si propone di svolgere un'analisi critica del libro di MM, ma coglie anche questa opportunità per fare un bilancio degli studi sui commentari andəmta apparsi nei due decenni scorsi.

[2] *"Mäggabe Məsṭir"* è un titolo ecclesiastico che, letteralmente, significa "dispensatore del mistero", ossia, "amministratore della grazia, specialmente nel ministero dell'insegnamento" ed è assegnato ai maestri del *qəne*. MM ha ricevuto tale titolo da Abunä Taddewos, vescovo dell'Eritrea dal 1983 al 1987. MM è stato insignito con questo titolo, il 19 Taḫsas 1979 (28 Dicembre 1986) ad Asmara, davanti ad un grande pubblico accorso per la celebrazione annuale della festa di S. Gabriele Arcangelo.

vare fino in fondo la sua inclinazione per gli studi. Nel Settembre del 1961 approda ad Asmara, dove c'era una cattedra[3] di Nuovo Testamento, del *Qəne*, del *Fətḥa Nägäst* (Legislazione dei Re), e inizia la sua formazione in esegesi neotestamentaria, un tragitto che durerà undici lunghi anni. Solo uno dei suoi pochissimi compagni di scuola resisterà fino alla fine alla prova del tempo, delle ristrettezze e alla durezza dell'impegno intrapreso. Durante questo periodo, MM memorizza e assimila il testo e i commenti dei ventisette libri del Nuovo Testamento, dei Salmi e dei testi liturgici menzionati. La sua fatica fu premiata con il conseguimento del prestigioso titolo di *Mäggabe Ḥaddis*[4] (Maestro del Nuovo Testamento) alla fine del 1971. Da allora, insegnerà il Nuovo Testamento dalla cattedra e dal pulpito, in qualità di predicatore ufficiale della Chiesa Ortodossa Täwäḥdo Eritrea.

Il nuovo libro

La voluminosa opera messa a disposizione del grande pubblico[5] da MM, ha potuto concretizzarsi grazie al supporto tecnico di Märigäta Täwäldämädḫən Mängəstu e dei due figli diaconi di quest'ultimo che hanno svolto la funzione di lettori e amanuensi ed hanno elaborato i testi al computer. La veste tipografica del lavoro, in generale, lascia a desiderare. L'autore avrebbe potuto avvalersi della perizia di professionisti di impaginazione e di altri particolari di *editing*, ma per vari motivi, primo

[3] La cattedra fu istituita dalla Chiesa Ortodossa, dal Maḫbärä Ḥäwaryat per l'esattezza, nel 1955 in un locale adiacente alla Chiesa di Ǝnda Maryam (Chiesa di Santa Maria che è la Cattedrale della Chiesa Ortodossa Täwäḥdo), ad Asmara. Il primo maestro fu Yäneta Ṣəge di Ḥəmbərtì che insegnava diverse discipline ecclesiastiche, tra cui *Tərgwame Mäṣaḥəft* (Interpretazione dei Libri = Vangeli, Corpo Paolino ...), e il *Qəne*. La sede fu poi spostata nel quartiere di Gäzzabanda, a un passo dalla chiesa ortodossa di Mädhane Aläm, sempre ad Asmara. Il nuovo edificio, nominato Däbrä Betel, era un complesso con dormitorio e sala studi (senza bagni e acqua!). All'epoca, il mecenate delle attività culturali e accademiche era il Näburä Ǝd Dəmiṭros Gäbrämaryam, un potente uomo politico religioso, che ha avuto un ruolo di primo piano nel promuovere iniziative di ricerca e di pubblicazioni. Däbrä Betel cesserà di esistere come centro scolastico nel Dicembre del 1976, quando con il sopraggiungere della guerra, l'accademia fu riciclata come centro di distribuzione di viveri per i disperati della città e dei villaggi circostanti. Ironia della sorte, il "centro aiuti" stesso morì meno di un anno dopo. Con la soppressione di Däbra Betel è svanito un importante punto di riferimento accademico della Chiesa Ortodossa in Eritrea.

[4] Un grado accademico prestigioso perché presuppone una lunga e distinta trafila scolastica. Per una breve esposizione del curriculum formativo tradizionale della Chiesa Etiopica, insieme alla quantificazione dei tempi richiesti per ciascun ramo scolastico, cf. K. Gännat, "Yä'abənnät Tämhrət Betoč (Scuole di Educazione Tradizionale)", *Proceedings of the Workshop on "The Ethiopian Church Yesterday, Today and Tomorrow", April 18-19, 2002*, Addis Ababa 2002, pp. 158-169.

[5] E non solo della cerchia degli studiosi.

tra i quali la risolutezza di vedere pubblicato il lavoro ad ogni costo, prima della morte, hanno rimosso la preoccupazione per la presentabilità del libro dall'orizzonte delle priorità di MM. Ci sono molteplici difetti di scrittura, quali una punteggiatura disordinata, come ad esempio, i quattro punti, spesso messi fuori posto, oppure omessi. Ci sono frasi spezzate in due, inframmezzate da spazi bianchi ingiustificati tra una riga e l'altra (p. III, dopo l'ottava riga, dal fondo). La funzione delle varie colonne intercalate nel testo, non è immediatamente chiara: alcune volte sembrano delle sinossi, con il testo *gəʿəz* nella prima colonna e la sua traduzione tigrina nella seconda, altre volte, anche se nella prima colonna c'è il testo *gəʿəz*, nella seconda non c'è la traduzione, bensì l'interpretazione (e.g. pp. 94-98.) A p. 7 c'è un errore di numerazione: nella seconda riga appare il numero 1 anziché 7. A p. 18 il paragrafo con il commento si articola solo in due numeri, mentre doveva essere diviso in tre sezioni, secondo le tre epoche elencate (l'era dei patriarchi, dei re, dei sacerdoti). Ci sono gutturali usate in maniera arbitraria, come a p. 6, **ዓመት ፡ ራሄል** (l'anno di Rachele) invece di **አመት ፡ ራሄል** (la serva di Rachele), **ኀቡዓት** per **ኀቡአት** (p. III), **ብምጽላዕ** per **ብምጽላእ** (p. 1). Non mancano gli errori ortografici (p. 12 **ክሳድ** = collo, per **ክሳብ** = fino). Uno scherzo della fretta che ha mortificato la santa acribia! Malgrado questi e simili limiti, e nonostante la qualità del materiale cartaceo e della rilegatura, ben al di sotto dell'altezza dei contenuti del volume, rimane doveroso riconoscere a Märigäta Täwäldämädḫən e ai suoi figli il merito di essersi assunti l'onere di organizzare un materiale così vasto e di non facile coordinamento. Senza la loro assidua collaborazione e amorevole impegno, l'impresa di MM sarebbe stata molto più difficile da realizzare.

Testi e commenti: un destino comune

La tradizione etiopica vede la traduzione dei testi biblici dalle lingue originali al *gəʿəz* e la loro interpretazione, come due sorelle gemelle, due facce della stessa medaglia[6]. Si racconta infatti che il re Salomone insieme ai libri delle Sacre Scritture abbia inviato in Etiopia anche dei leviti che le potessero interpretare[7]. C'è una convinzione analoga anche per il Nuovo Testamento che sarebbe stato introdotto nel paese insieme ai relativi commenti, all'epoca di Abuna Sälama Käsate Bərhan nel IV secolo[8]. Yared, il padre della musica sacra e compositore prolifico di testi liturgici, figura come uno dei più grandi conoscitori e interpreti delle

---

[6] Cf. Habtämaryam 1963, pp. 212-213.

[7] Cf. Pedersen-Tedros 2003, p. 258.

[8] Cf. E. Ullendorff, *Ethiopia and the Bible*, London 1968, 30.

Scritture dell'Antico e del Nuovo Testamento[9]. Leggende a parte, ci sono dati oggettivi che dimostrano che la prassi dell'interpretazione dei testi sacri nell'Etiopia Cristiana ha una storia lunga e complessa[10]. È tuttavia universalmente riconosciuto che il periodo di maggiore fioritura dell'arte ermeneutica inizia con l'avvento della cosiddetta "epoca di Gondär" nel XVII secolo, una stagione di effervescenza letteraria e di intensi dibattiti teologici[11] subito dopo le vicende legate all'invasione musulmana ad opera di Aḥmäd Grañ e alla controversa missione Cattolica nel XVI secolo[12]. A Gondär i testi venivano letti in *gəʿəz* e spiegati in *amarico*, e da allora è stato sempre così, fino al giorno d'oggi. Anche nella letteratura *andəmta* finora pubblicata, le lingue sono il *gəʿəz* e l'*amarico*. Roger Cowley, l'apripista degli studi sugli *andəmta*, in una nota in calce di un suo libro, ricorda che esiste qualche scampolo di commentari *andəmta* tradotti dall'*amarico* al *tigrino* da maestri di lingua tigrina[13]. Nessun commentario è stato però finora pubblicato in questo idioma, eccetto il commentario alle Lodi di Maria e all'anafora mariana nota come *Eructavit*[14]. Il libro di MM rappresenta quindi un nuovo capitolo nella storia della trasmissione dei commentari etiopici.

Edizioni e traduzioni di commentari andəmta in lingue europee

Il pioniere degli studi scientifici sui commentari *andəmta* è Roger Wenman Cowley (1940-1988)[15]. Durante il suo soggiorno in Etiopia dal 1963 al 1978, egli ha avuto modo di perfezionarsi sia in *gəʿəz* che in *amarico*. I maestri che lo hanno conosciuto e che hanno in qualche modo

---

[9] Yared nacque ad Aksum, nella prima parte del VI secolo, cf. H. Sergew, *Ancient and Medieval Ethiopian History*, Addis Ababa 1972, p. 164. Per la fama legata alla sua memorizzazione dei testi biblici in un solo giorno, cf. Budge 1928, p. 875. In diverse occasioni i commentari citano varianti testuali attribuite a Yared (cf. il commento a Rm 1,8, Tedros 2001), segno eloquente del prestigio che egli gode nella tradizione.

[10] Nonostante alcune conclusioni opinabili e, a mio modesto avviso, ancora da verificare (e.g. l'insistente accostamento dell'ermeneutica etiopica all'esegesi giudaica), l'opera di Cowley 1988, costituisce un'indagine iniziale significativa, nello sforzo di ricostruire l'identikit delle fonti degli *andəmta*.

[11] Cf. Cerulli 1968, pp. 144ss.

[12] Gli studiosi della letteratura etiopica sostengono che la missione cattolica sia stata un fattore importante negli sviluppi letterari, cf. Guidi 1932, pp. 74ss.

[13] Cowley 1983, p. 23.

[14] Mäggäbe Śərʿat Lukas Gäbrä Mikaʾel (ed. tra.), *Tərgwame Wuddase Maryam Qəddase Maryam. Gəʿəzən Təgrəñan* (Esegesi delle Lodi di Maria e Messa di Maria in *Gəʿəz* e *Təgrəña*), Asmara 1996 (AM).

[15] Per una breve biografia di Cowley, cf. M. Knibb, "Roger Wenman Cowley", in *Encyclopaedia Aethiopica*, Vol. 1 A-C, Wiesbaden 2003, pp. 812-813.

collaborato con lui[16], ricordano con ammirazione e stima le sue non comuni doti linguistiche. La possibilità di frequentare i più prestigiosi focolari accademici dell'*andəmta* e gli ottimi rapporti interpersonali che Cowley ha saputo tessere con studiosi e conoscitori dei commentari ha influito positivamente sulla qualità delle sue opere. I suoi numerosi articoli sono fondamentali per un'iniziazione al materiale esegetico etiopico. Sono altrettanto importanti le sue traduzioni in lingua inglese dei commentari sull'Apocalisse[17] e su alcune altre parti (scelte) dell'Antico e Nuovo Testamento[18]. Anche dopo la sua prematura scomparsa, il solco tracciato dal Cowley ha avuto una certa continuità con la pubblicazione di edizioni (alcune di esse edizioni critiche) e traduzioni in lingue europee di commentari *andəmta*. Sono tutti lavori concepiti come ricerche per il conseguimento del dottorato in università estere[19]. Un fattore questo che per alcuni versi è stato un limite, se si pensa che nel curriculum dell'educazione tradizionale etiopica, "l'interpretazione dei libri" è l'ultimo stadio di un lungo e proibitivo *iter* accademico. In Etiopia ed Eritrea, l'ammissione agli studi degli *andəmta* presuppone una padronanza assoluta del lemmario e della sintassi *gə'əz*, così come una solida preparazione nella composizione dei *qəne* (innodìa)[20]. È ugualmente essenziale una buona conoscenza dell'*amarico* e un sesto senso che permetta di leggere i messaggi che spesso si annidano fra le pieghe delle spiegazioni. Occorre inoltre una discreta familiarità, con la storia e teologia etiopica. Ci sono anche situazioni che richiedono una certa conoscenza dei primi rudimenti del *Baḥrä Ḥassab*, la cronologia della Chiesa Etiopica. Per poter intraprendere ricerche e in modo particolare per effettuare edizioni e traduzioni di testi di *andəmta*, è indispensabile un altro elemento: il maestro. Senza il supporto, senza la consulenza di un maestro qualificato, non si va da nessuna parte. In mancanza di queste condizioni di base, c'è il rischio di inciampare su inevitabili trabocchetti. Con danni, alla scienza e alla propria credibilità. C'è infatti il pericolo di commettere errori di valutazione, e di termini e di proposizioni, oppure di ripiegarsi ad approssimazioni o a fuorvianti congetture. I commentari *andəmta* sono un mondo a sé, con chiavi e serrature non a portata di mano di chiunque. Una delle primissime difficoltà in cui ci si imbatte leggendo i commen-

---

[16] Uno degli estimatori di grande calibro del Cowley è il Mäggabe Bəluy (Professore di Antico Testamento) Säyfä Səllase Yoḥannəs, docente di Sacra Scrittura presso il Seminario Ortodosso di San Paolo ad Addis Ababa.

[17] Cowley 1983. Questo lavoro è preceduto da un'ampia introduzione che contiene una miniera di informazioni.

[18] Cowley 1988. Da segnalare anche la preziosa e dettagliata rassegna del materiale esegetico manoscritto, che Cowley offre in coda alla sua edizione del 1988 (pp. 432-472).

[19] Questi lavori sono stati tutti pubblicati nella serie Äthiopistiche Forschungen.

[20] Cf. Heyer 1966, p. 142.

tari, è la punteggiatura. Nella maggior parte dei casi, manca l'equivalente della virgola, dei due punti, per cui spesso è impossibile rendersi conto dove fare la pausa onde delimitare i periodi. Tutto ciò, con la sconfortante eventualità che il senso del discorso può rimanere impenetrabile. Cito un paio di esempi esplicativi: "**አንድ ፡ ጊዜ ፡ ቢሞት ፡ ሁለተኛ ፡ በፈቃድ ፡ ቢሞት ፡ በግድ ፡ በሥጋ ፡ ቢሞት ፡ በመለኮት ፡ የለበትምና ፡ ምዕረ ፡ ሞተ ፡ አለ**[21]". Oppure: "**እንደ ፡ መሰከር ፡ አእምሮ ፡ ማጣት ፡ እንደ ፡ መፍገምገም ፡ ኃጢአት ፡ መሥራት ፡ እንደ ፡ መውደቅ ፡ ገሃነም ፡ መውደቅ**[22]". Non esiste nessuna bacchetta magica che consenta di decifrare proposizioni di questo tenore. Proposizioni che non sono nate per essere scritte, ma per essere recitate a viva voce durante le sessioni scolastiche. Un contesto quindi nel quale l'intonazione faceva le veci della punteggiatura. Per ottenere risultati soddisfacenti è pertanto indispensabile avvalersi di una mano esperta che sappia come spezzare questo pane duro. Le pubblicazioni che sono seguite a quelle del Cowley, tutte meritevoli di plauso per il coraggio di avventurarsi nella fitta boscaglia dei commentari (talvolta senza il filo di Arianna) e per la fatica profusa, hanno tuttavia sofferto in misura più o meno grande, di carenza di un adeguato retroterra linguistico (*gəʿəz* e *amarico*). È una questione di onestà professionale fare un po' di autocritica e riconoscere che tutti noi che siamo stati coinvolti nel lavoro di edizioni e traduzione degli *andəmta*, siamo arrivati per una scorciatoia alla lunga e ardua formazione tradizionale poc'anzi menzionata[23]. I pochi rilievi sulle edizioni dei commentari etiopici in lingue europee che verranno presentati di seguito, oltre che a mettere in luce le qualità positive di questi lavori, sono intesi a richiamare all'attenzione anche alcuni loro limiti. Le opere pubblicate negli ultimi dodici anni sono:

a) Andeberhan W., *Commentari Etiopici sul Libro del Profeta Osea*, (ÄthF 40), Wiesbaden 1994.

Il volume ha il pregio di essere il primo lavoro del suo genere, che non è poca cosa, ma è anche segnato da numerose imperfezioni. Nelle pp. 172, 173, Andeberhan traduce **አህጉረ ፡ ጥቅም** con "villaggi di interesse" anziché con "città fortificate". "Villaggi di interesse" è un'espressione che non ha alcun senso. È un errore di traduzione meritevole di una riflessione. Si tratta infatti del classico tranello che insidia le persone che hanno l'*amarico* e il *tigrino* come lingua madre. La stretta parentela tra queste lingue con il *gəʿəz*, può creare un fallace senso di sicurezza che induce a concludere che conoscere il *tigrino* e l'*amarico* equivalga auto-

---

[21] Per una traduzione, cf. Tedros 2001, 552 (Rm 6,10).

[22] È un passo tratto dal Messale, MQ, p. 254. Cf. traduzione di Böll 1998, p. 197.

[23] Uno dei maestri con cui ho avuto diversi contatti per chiedere lumi, una volta mi ha domandato dove avevo studiato il *qəne*.

maticamente a conoscere anche il *gəʿəz*. Di conseguenza, in mancanza di una adeguata preparazione nel *gəʿəz*, i termini di questa lingua che assomigliano al *tigrino* e all'*amarico* vengono tradotti, senza preoccuparsi di verificare il loro significato nel *gəʿəz*. La versione italiana di **እህጉረ ፡ ጥቅም** non è un incidente di percorso, causato da un attimo di distrazione ma il frutto di questo "peccato originale" di cui noi di lingua *amarica* e *tigrina* possiamo essere facile preda. Nella traduzione italiana di Andeberhan, le note esplicative sono quasi inesistenti. Ci sono serie lacune anche nella III parte del libro, come errori ripresi "alla lettera" dal materiale usato. Ad esempio, a p. 259, Andeberhan ricopia una citazione che l'edizione del corpo paolino di Mäḥari Tərfe attribuisce erroneamente a 2Tm 1,4 anziché a 2Tm 1,14. A p. 258, riporta un versetto senza indicarne la provenienza (Gal 3,17), esattamente come aveva fatto Mäḥari Tərfe. Si tratta ovviamente di minuzie ma che sono sempre sintomi di superficialità. Ci sono anche lacune che riguardano aspetti di metodologia, come lunghi brani desunti da studi precedenti, apparentemente travasati senza un vero e proprio lavoro di riflessione e di cernita. Ne è un esempio il paragrafo 1.4, alle pp. 273-274, nel quale Andeberhan riporta in maniera acritica un passaggio di Heyer tradotto male[24]. A p. 264, la traslitterazione e decodificazione del termine tecnico **ያለበት ፡ ነው** sono errate. **ያለበት ፡ ነው** deve essere traslitterato *yalläbbät näw* e non *yālābbät näw*. Sono due espressioni completamente differenti: la prima significa, "contiene, implica", la seconda: "in cui ha detto". Si fa uso della terminologia tecnica *yalläbbät näw* per citare una parola che si suppone essere implicita nel testo[25]. Concludendo le osservazioni sul volume di Andeberhan, ritengo che questi e altri difetti non giustificano giudizi come quelli espressi da Manfred Kropp, che condanna il lavoro *in toto*, [s]qualificandolo con l'epiteto ingiurioso "unzivilisiert"[26].

b) Pedersen K., *Traditional Ethiopian Exegesis of the Book of Psalms*, (ÄthF 36), Wiesbaden 1995.

In questo lavoro c'è la traduzione di undici Salmi. Il volume ha un' introduzione abbastanza ampia sullo stile di Cowley, e termina con alcune pagine di conclusione (pp. 292-296), nelle quali la Pedersen dichiara che le sue ricerche confermerebbero le posizioni del Cowley. Interessante, a questo proposito, l'affermazione a p. 293: "... the present study ... has

[24] L'espressione tecnica **ባለሁ ፡ መልስ**, (= riprendi [il termine, il versetto ...]) non si usa "quando il maestro non avesse badato alla lettura", come sostiene Heyer 1966, p. 142. Serve piuttosto a offrire ulteriori interpretazioni ad un termine o ad un versetto già commentato.

[25] Cf. R Cowley, "Preliminary notes on the baläandəm Commentaries", *Journal of Ethiopian Studies* 9 (1971) 11.

[26] Cf. OC 87 (2003) 256.

confirmed most of Cowley's findings. In the matter of the *Antiochene connection*, it has proven beyond any doubt that he was right in seeing the Antiochene exegesis as fundamental to traditional Ethiopian Bible clarification". Stupisce il tono dell'affermazione "proven beyond any doubt" che non sembra lasciare spazio a ripensamenti. Gli argomenti storici evocati a p. 294, per stabilire un nesso dell'esegesi etiopica con Antiochia non sembrano particolarmente convincenti. In casi di paternità contestata, non vi è testimone più incontestabile della prole stessa. Basta fare l'esame del DNA. È un discorso che vale pure per i nostri commentari. Sono i testi che dovrebbe rivendicare la natura delle loro origini. E gli *andəmta* parlano chiaro. Ci dicono che il loro scopo non è quello di rintracciare e stabilire verità storiche. Indulgere in speculazioni filologiche non è mai stato il traguardo ideale dei maestri. L'anelito, la sospirata meta dei maestri è "la conquista" del *məsṭir*, ossia, il senso profondo, le viscere spirituali del testo. L'esegesi etiopica predilige una lettura spirituale dei testi. Su questo non c'è ombra di dubbio perché sono i testi stessi a testimoniarlo. Dove possono, i maestri allegorizzano, e allegorizzano anche tanto[27]. Questo, quanto a metodo ermeneutico. Ci sono poi passi ripresi alla lettera da Origene[28], Clemente di Alessandria e da altre autorità della scuola alessandrina. Inoltre, come spiegare le innumerevoli letture cristologiche che punteggiano gli *andəmta* sull'Antico Testamento? È vero che anche personaggi di spicco della scuola antiochena, come Giovanni Crisostomo, godono di stima uguale a quella dei maestri alessandrini, ma sostenere ad oltranza che Antiochia abbia avuto un ruolo determinante nell'ermeneutica etiopica non sembra corrispon-

---

[27] Per menzionare alcuni esempi: gli *andəmta* spiegano in chiave allegorica tutte e tre le prime guarigioni di Mt 8. Segue il resoconto della guarigione della suocera di Pietro (Mt 8,14). *Ed entrato nella casa di Pietro trovò la suocera di Pietro che dormiva con un mal di pancia. Egli presa la sua mano, la toccò. Il mal di pancia la lasciò ed essa alzatasi li servi.* Commento: non è che [la suocera di Pietro] si sia ridotta a fare la loro cuoca. Ha cucinato le pietanze che hanno consumato in quel momento ma poi si è unita alle trentasei pie donne. Il significato del "servizio" che la suocera di Pietro ha svolto è questo ultimo. *Andəm*. Riprendi, dicendo: *È entrato*. "Nella casa di Pietro" è una *pars pro toto* per dire che il Signore è entrato in Israele come maestro. *E vi trovò la suocera di Pietro malata* E vi trovò la legge mosaica mentre bruciava i grassi animali e versava il sangue delle bestie. *E presa la sua mano*. Abrogò la legge mosaica lasciando al loro posto i dieci comandamenti. [*Il mal di pancia*] *la lasciò*. Portò la liberazione dall'obbligo di bruciare i grassi e di versare il sangue degli animali (WQ, p. 76). Ogni dettaglio del racconto dell'emorroissa (Mt 9) viene interpretato in chiave allegorica (WQ, p. 82). I cinque mariti della Samaritana (Gv 4,18), sono letti come i cinque libri di Mosè. L'*andəmta* prosegue con la spiegazione di: "e quello che ora è con te" che significa: "pur essendo io il Primogenito non mi hai ancora accolto come tale" (WQ, p. 426).

[28] Un esempio classico è la lettura dell'andəmta a Lc 10, 29-37 (WQ, pp. 328-329), la parabola del Buon Samaritano, molto vicina alla spiegazione di Origene, cf. PG 113, coll. 1886-1888.

dere all'evidenza dei fatti. Da non dimenticare poi il singolare rapporto di madre e figlia, intercorso tra la Sede di Marco e la Chiesa Etiopica. Si tratta di un legame dalla durata di due millenni circa, con tutte le sue implicanze, tra cui un costante traffico di persone e di idee[29]. A pagina 294, viene ventilato, a titolo di ipotesi, un possibile influsso delle opere di Teodoro di Mopsuestia sui commentari etiopici. Soltanto che a p. 59 leggiamo che "Theodore of Mopsuestia is nowhere mentioned by name in the *Andĕmta* commentary of Psalms[30]". Ciò significa, che in mancanza di una ragionevole quantità di prove è più saggio non formulare ipotesi.

c) Böll V., *'Unsere Herrin Maria' Die traditionelle äthiopische Exegese der Marienanaphora des Cyriacus von Behnesa*, (ÄthF 48), Wiesbaden 1998.

Si tratta di un prodotto ben riuscito, un lavoro decisamente encomiabile perché l'autrice ha affrontato il commentario di un ricco testo liturgico, quindi un campo finora inesplorato e che dev'essere ulteriormente perseguito[31]. La traduzione annotata dell'anafora mariana è preceduta da un'introduzione che si occupa di aspetti relativi al testo e ai commenti della preghiera eucaristica. Sono ottanta pagine con abbondanti annotazioni a pie' di pagina, che affrontano, seppur per sommi capi, questioni riguardanti le fonti dell'anafora, la data della sua composizione, l'autore, un breve paragrafo sul testo dell'anafora, alcune notizie storiche che si sforzano di stabilire il contesto in cui la preghiera eucaristica si è formata e infine una specifica analisi sui commentari. La traduzione annotata è seguita da una sezione che cerca di trarre alcune conclusioni. Buona la bibliografia. È innegabile che la ricerca di V. Böll abbia richiesto fatica ed è altrettanto vero che i risultati sono apprezzabili, ma bisogna ammettere anche che il lavoro non è immune da limiti. Brilla per la sua assenza un esame filologico. Anche se ogni tanto ci sono rimandi bibliografici in questo senso[32], per un testo così vasto e ricco, sarebbe stato opportuno concedere un paragrafo in cui discutere la natura dell'*amarico* e stilare

---

[29] Con questa affermazione non si vuole escludere altre piste, come ad esempio, il concorso della tradizione siriaca nella formazione di diversi aspetti del cristianesimo etiopico. Cf. E. Isaac, "An obscure component in Ethiopian church history", Mus 85 (1972) 225-258; P. Marrassini, *Una chiesa africana: l'Etiopia fra Antiochia e Alessandria*, in *XXVIII Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina* (Ravenna 26 aprile – 8 maggio 1981), Ravenna 1982, pp. 193-203.

[30] In Etiopia, Teodoro di Mopsuestia è un innominabile ed è menzionato nella letteratura religiosa Etiopica col solo scopo di dipingerlo come uno dei più grandi eretici, "il nemico dell'Unione" in Cristo dell'umanità e della divinità. Cf. Gäbrəʾel (Abunä) 1993, p. 70.

[31] Da rilevare che i commenti al Messale sono una miniera inesauribile (e ampiamente sconosciuta) di teologia. Infatti i commenti al Messale sono ben più nutriti, rispetto ai commentari sui testi biblici, quanto a speculazioni teologiche.

[32] E.g. a p. 107 n. 103, l'indicazione bibliografica che riguarda il termine ቀፋፍ.

un elenco dei non pochi termini ormai tramontati[33]. Ci sono parecchie citazioni anonime non identificate e alcune traduzioni e rimandi errati. Segue un esempio di traduzione inesatta con riferimento sbagliato. A p. 161, il testo *gəʾəz* dice: "ያንሳሕልል ፡ ሰኰናከ ፡ ውስተ ፡ መድረከ ፡ ኆኅት = il tuo calcagno logori l'entrata della porta". La traduzione tedesca di V. Böll, "Und er wird deine Ferse aufreiben, gleich zu Beginn des Weges", sembra non aver colto pienamente il senso del testo *gəʾəz*. La nota n. 380 dice che la citazione proviene da Genesi 3,15. Tuttavia, l'unico punto in comune tra la citazione in causa e Gen 3,15 è "il calcagno". Il fatto è che la fonte non è Genesi bensì Siracide 6,36. Il versetto per intero dice: "ወለእመ ፡ ርኢከ ፡ ጠቢበ ፡ ጊሥ ፡ ኀቤሁ ፡ ወመድረከ ፡ ኆኅቱ ፡ ያንሳሕልል ፡ ሰኰናከ = se vedi un saggio, va' da lui e il tuo calcagno logori il vestibolo della sua porta". La versione tedesca di questo versetto dice: "Achte auf den, der Weisheit hat, und suche ihn auf; dein Fuss trete seine Türschwelle aus". A p. 180 si legge "Wenn einer von beiden fällt, hebt der andere ihn auf. Der Bruder, welcher seinem Bruder hilft, ist wie die Stadt, welche anmauert ist". Sono due citazioni, messe una accanto all'altra dagli interpreti. Nella nota n. 478, V. Böll ne riconosce solo una (Koh 4,10). La seconda citazione, ossia, "እኁኒ ፡ ዘይትራዳእ ፡ እኅዋሁ ፡ ከመ ፡ ሀገር ፡ እንተ ፡ ባ ፡ ጥቅም = Der Bruder, welcher seinem Bruder hilft, ist wie die Stadt, welche anmauert ist", proviene dalle Ammonizioni di Giovanni Crisostomo[34]. Per la lunga citazione a p. 191, "es fließt Milch, um zu erfüllen die Wunder ...", nella nota n. 520, l'autrice rimanda inspiegabilmente al testo del *Maḥlätä Ṣəgä*[35] che nella pagina indicata non ha nulla da spartire con il richiamo interessato[36]. In realtà il rimando è una collana di tre citazioni, tratte dal Haymanotä Abäw. La prima, "ውኅዘ ፡ ሐሊብ ፡ ለፈጽሞ ፡ ተአምራት ፡ ወመንከራት" proviene dagli scritti attribuiti a Sinuthius[37]. La seconda, "የዓጽብ ፡ ንቅዓተ ፡ ሐሊብ ፡ እምአጥባተ ፡ ድንግል ፡ እንተ ፡ ኢተአምር ፡ ብእሴ" appare nella raccolta, che porta il nome di Ata-

[33] È bene vigilare sul lessico degli *andəmta* perché può sempre riservare delle sorprese. Ad esempio, nel commentario al *Sərʿatä Qəddase*, i.e. l'Ordinario della Messa, c'è una citazione che usa la parola አብረስፋረስ come termine alternativo a ማኅፌድ (cf. MQ, p. 56, prima colonna), un vocabolo che non appare in nessun lessico *gəʾəz* e che ancora non si riesce a decifrare. Considerando il contesto in cui questo termine ricorre, è comunque possibile ipotizzare che la matrice (mediata dall'arabo?) di አብረስፋረስ sia il greco προσφορά = oblazione, con il prefisso አ. Una cosa analoga sembra essere accaduta con አትሮንስ, che deriva da θρόνος con l'aggiunta del prefisso አ.

[34] Cf. G. Täsfa (ed.), *Yoḥannəs Afäwärq, Tägsaṣ*. Addis Ababa 1987 (AM), p. 352.

[35] A. Grohmann, *Aethiopische Marienhymnen*, Leipzig 1919, p. 80.

[36] Non ho invece avuto modo di consultare il testo di Euringer, segnalato nella medesima nota.

[37] Sinuthius (noto anche con il nome Sanuzio o Shenute) fu patriarca di Alessandria dal 1032 al 1046. Cf. Graf 1937, p. 397, n. 230-231; HA, cap. 109, n. 17, p. 500.

nasio[38]. La terza e ultima componente della citazione "**ወኢይትከሃሎን ፡ ለእንስት ፡ አውኀዞ ፡ ሐሊብ ፡ ዘእንበለ ፡ ይትራከ ባ ፡ ምስለ ፡ ዕደው**" deriva ancora dal paragrafo di Sinuthius, da cui è stata tratta la prima citazione. Nel Haymanotä Abäw la formulazione di quest'ultimo testimone, è notevolmente differente. Essa recita: "**እስመ ፡ ል ማዶን ፡ ለእንስት ፡ ኢያውኀዛ ፡ ሐሊበ ፡ ዘእንበለ ፡ በሩካቤ ፡ ብእሲ**[39]". Si possono menzionare ancora altri due casi di identificazioni erronee. La prima ricorre a p. 224. V. Böll traduce correttamente, "wie gesagt wird: Die Kleider Christi sind die Gläubigen". Nella nota n. 629, attribuisce il passo a Gal 3,27 che dice, "Alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen". L'accostamento non è completamente fuori posto ma è evidente che le due proposizioni non collimano. Infatti, la fonte della citazione non è il Nuovo Testamento ma il *Ṣomä Dəggʷa* (Antifonario della Quaresima) che dice appunto, "**አልባሲሁ ፡ ለክርስቶስ ፡ መሐይምናን**[40]". La seconda identificazione erronea si trova a p. 236, n. 683. "Wie gesagt wird: Und damit dies geschehe, versteckte sich der Teufel ...". Si tratta di una citazione molto frequente, anzi un "master key" che i maestri spesso utilizzano per spiegare l'espressione, "la sapienza di Dio". La fonte è il *Mäqdəmä Wängel* = Proemio al Vangelo[41]. Queste poche precisazioni a proposito delle citazioni negli *andəmta* vogliono sottolineare una questione di metodologia. Perché la pesca sia fruttuosa, nella caccia alle citazioni, gli studiosi di *andəmta* (specialmente di commentari come quelli sull'anafora mariana, in cui c'è parecchio materiale teologico), insieme ai testi biblici, devono puntare soprattutto verso la letteratura etiopica in lingua *gə'əz*, e in particolar modo verso i cosiddetti *Mäṣaḥftä Liqawunt* = Libri dei Dotti[42]. Su questo non ci sono mai sconti.

Nel lavoro di V. Böll, si riscontrano problemi di traduzione, legati a terminologia e a concetti teologici. A p. 147, l'autrice traduce "... **በተዋህዶ ፡ ሲሆን ፡ ነው ፡ እንጂ ፡ በተዓቅቦ ፡ ሲሆን ፡ ሕማም ፡ ሞት ፡ ከትስብእት ፡ እንጂ ፡ ከመለኮቱ ፡ ላለመድረሱ ፡ ምሳሌ**" con "wenn es durch die Einheit sei, aber wenn es durch die Trennung sei, ist es Krankheit und Tod der Mensch-

---

[38] Cf. HA, cap. 30, n. 26, p. 97.

[39] Cf. HA, cap. 109, n. 17, p. 500. Una delle difficoltà nel cammino di identificazione di citazioni anonime è, come in questo caso, l'eterogenea formulazione con cui esse possono essere espresse. Un fenomeno dovuto al fatto che i maestri non citano con il testo alla mano, ma dalla memoria, per cui accade che il medesimo rimando può apparire sotto una enunciazione differente.

[40] Cf. *Ammǝstu Ṣäwatəwä Zemawoč* (Le cinque categorie di Inni), Ṣomä Dəggʷa, Mə'əraf, Ziq, Mäzmur, 'Ǝsmä le'aläm, Zəmmare, Mäwasə'ət, Addis Ababa 1965 (AM), pp 78-79.

[41] Cf. WQ, 26, prima colonna Per una traduzione inglese di questa citazione, cf Cowley 1977, p. 153.

[42] Da rilevare che nell'elenco della letteratura mariana e patristica, alle pp. 245-246, non figurano né l'Haymanotä Abäw, né i libri attribuiti a Yared.

heit, aber nicht der Gottheit". Ancora più gravemente, a p. 215 "**ዘተፈልጠ ፡ በተዓቅቦ ። ኢከን ፡ ፍሉጠ ፡ ያንድነቱ ፡ ምሳሌ ፡ ነው**" viene reso con "Das verschieden ist von seiner Natur, das nicht verschieden ist, ist ein Beispiel für seine Einheit". Sono traduzioni che lasciano perplessi perché non sembrano aver recepito il senso del termine cristologico tä'aqəbo, i.e. preservazione, tradotto dalla Böll con "Trennung" e "das Verschieden". "Trennung" e "das Verschieden" sono voci che non rendono con esattezza il concetto di "preservazione", soprattutto quando come in questi due passi, "tä'aqəbo" appare come controparte dell'altro termine cristologico, "täwaḥdo = unione". Si tratta di due termini che appartengono a due diversi schieramenti cristologici. Mentre la corrente "täwaḥdo = unione" insegna che dopo l'Incarnazione del Verbo non c'è che "un'unica natura", la compagine nota come "Ṣägga = grazia", parla di "tä'aqəbo = conservazione" e con questo termine difende la dottrina della preservazione delle proprietà divine e umane anche dopo l'unione[43].

Per ultimo, nell'*andəmta* di questa anafora ci sono diversi commenti che dovevano essere chiariti con annotazioni a pie' di pagina. E.g. il passo a p. 205 che dice "entfernte er es (das Fleisch) durch göttliche Kraft aus ihrem Bäuchen". Così com'è, un'affermazione del genere, sarà probabilmente valutata dal lettore come un'incomprensibile stravaganza. Una breve nota esplicativa sarebbe stata opportuna per chiarirne il senso. Si tratta di un appunto apologetico che riflette le norme ecclesiastiche che impongono il digiuno eucaristico. Secondo l'interprete, partecipare al calice "dopo aver cenato", come dice il testo dell'anafora, potrebbe essere una fonte di equivoci, per cui "mette avanti le mani" con la spiegazione che dice: "anche qualora i discepoli avessero consumato la cena, non è avvenuta nessuna infrazione della regola del digiuno, perché il cibo e le bevande assunte sono stati eliminati dal loro ventre col potere divino".

Concludendo, non si può non terminare queste considerazioni sul volume di V. Böll con una nota positiva. Nonostante alcuni dei limiti che sono stati rilevati in questa brevissima analisi, esso rimane un contributo valido e utile.

d) García M. A., *Ethiopian Biblical Commentaries on the Prophet Micah*, Wiesbaden 1999 (ÄthF 52).

Con la pubblicazione di alcuni commentari su Michea, M. A. García ha proseguito sulle orme di Andeberhan, riportando alla ribalta i commentari sui libri profetici. Il lavoro di García si suddivide in tre parti. La seconda parte dichiara di volere colmare un vuoto lasciato dagli studi precedenti, inclusi quelli del Cowley. García dice: " ... it can be said that

[43] Cf. B. Yaqob, *L'Unzione di Cristo nella Teologia Etiopica*, OCA 215, Roma 1981, pp. 237, 243.

previous studies concerning traditional exegesis limit themselves to listing and translating the technical vocabulary present in the commentaries. In our opinion, however, there has been little study about the relationship between this kind of terminology and the literary form of the commentaries" (p. 25). La seconda parte, che si prefigge di sciogliere quello che secondo García rimaneva un nodo irrisolto, va da p. 25 a p. 30. Lodevole l'intenzione, ma rispetto ai risultati conseguiti dal Cowley, in questa parte del libro (vistosamente più piccola soprattutto della terza parte) non emergono progressi, né novità palpabili. La traduzione inglese dei commentari è buona. Per quanto riguarda annotazioni e analisi, la parola d'ordine sembra "parsimonia". Anche la bibliografia è oltremodo essenziale: due pagine e mezzo (scarse). La scelta per la concisione, da un lato è un pregio. Una scelta che va contro corrente, se si considera il fatto che oggigiorno, grazie agli strumenti elettronici accessibili a chiunque, è possibile trasferire in un batter d'occhio, decine di pagine di bibliografia da un lavoro all'altro, senza impegnare troppo la mente. Ma vale sempre il detto *in medio stat virtus*. Due pagine e mezzo eccedono decisamente nel difetto. Infatti, non appaiono neanche gli strumenti di lavoro, come lessici e grammatiche di cui M. A. García ha fatto sicuramente uso. A p. 332 si parla del libro di Giuseppe figlio di Koryon. Nella nota, García riporta l'edizione di "Whilliam (sic!) Whistons" con le opere di Flavio Giuseppe e non menziona l'edizione del testo *gəʿəz* di Murad Kamil, *Des Josef ben Gorion (Josippon) Geschichte der Juden, Zena Ayhud*, New York and Berlin 1935. Trovo onesta e importante l'affermazione di García (p. 2) che riconosce "il carattere incoativo" delle ricerche condotte nel campo degli *andəmta*.

L'ultimo anello della serie è Tedros A., *La Lettera ai Romani. Testo e Commentari della Versione Etiopica* (ÄthF 57), Wiesbaden 2001. Nonostante la buona volontà e la buona fede, il lavoro non è tutto oro colato! Anzi ... Ma ritengo più corretto lasciare ad altri il giudizio sui commentari[44]. Dello stesso autore, c'è una traduzione annotata del commentario alla Lettera agli Ebrei (in lingua Italiana), non ancora pubblicata.

[44] Per alcune valutazioni sul lavoro, cf. le seguenti recensioni: Zuurmond R., Tedros Abraha, La lettera ai Romani ..., in *Aethiopica* 6 (2003) 253-56 (si tratta di una critica selettiva: delle 734 pagine, Zuurmond si limita a trattarne appena 92, la prima parte del lavoro. Sui commentari non dice nulla); B. Burtea, Abraha, Tedros: "La letterà ai Romani ...", in *Orientalische Literaturzeitung* 99 (2004) 2, coll. 232-235; M. Knibb, Tedros Abraha, "La lettera ai Romani ...", in JSSt 49 (2004) 363-365.

L'edizione di MM: Caratteristiche

a) Una svolta radicale

Ho già detto che il libro di MM costituisce una nuova tappa nella storia della trasmissione dei commentari etiopici, con novità interessanti, a cominciare dalla lingua. Il lavoro di MM non lascia trapelare nessuna nostalgia per la lingua che ha dato vita ai commentari *andəmta* e nella quale l'editore è stato allevato culturalmente: l'*amarico*. Osservando il comportamento di molti studiosi, letterati e anche predicatori che hanno avuto un minimo di formazione in *amarico* e che di conseguenza manifestano un certo attaccamento a questa lingua, bisogna prendere atto che la decisione di MM di fare uso di un *tigrino* "senza contaminazioni" e "senza rimpianti" è una innovazione che rappresenta un taglio netto con il passato. Se si tiene conto del tenace istinto di conservare intatti i dati acquisiti dalla tradizione[45], compresa la lingua[46], la scelta di adottare il *tigrino* come tramite di educazione e addirittura la nascita di una versione dei commentari in questa lingua, è un evento, che può essere considerato come "un passaggio del Rubicone", paragonabile alla decisione di varie università occidentali di archiviare il latino come mezzo di insegnamento, a favore delle lingue parlate *in loco*. Rinunciare all'*amarico*, una lingua con un fascino irresistibile e con una eccezionale ricchezza (rispetto a molte altre lingue parlate nella regione)[47], sia a livello semantico, sia a livello di sfumature che il suo lessico possiede[48], non deve

[45] È interessante notare che dopo ogni iniziativa di tradurre e di fare uso di testi *gə'əz* resi in *tigrino*, si sono puntualmente verificati forti rigurgiti conservatori. Classico, il caso delle traduzioni in *tigrino* di parti del Messale, che pur essendo sempre edizioni rigorosamente diglotte, e con i debiti *imprimatur* delle competenti autorità ecclesiastiche, non hanno mai mancato di suscitare reazioni di disapprovazione e di resistenza. E.g. il *Mäṣḥafä Qəddase BəGə'əzn - BəTəgriñan* (Il Messale in Gə'əz e in Təgriña), Asmara 2001. Si tratta di una edizione dell'Ordinario della Messa con sette Anafore che è stata accolta tutt'altro che calorosamente perfino da alcuni di quelli che avevano dato il loro beneplacito. Ovviamente, a cercarle, le imperfezioni ci saranno anche in questo lavoro (di équipe), ma la questione è un'altra, forse inconsciamente si teme che le traduzioni in lingue volgari comportino un calo di qualità nei testi tramandati dalla tradizione in *gə'əz*.

[46] Sulla natura bifronte della letteratura etiopica, che da una parte mostra la tendenza ad accogliere novità dall'esterno e d'altra parte l'istinto "... a coagulare, a sclerotizzare queste ispirazioni nuovamente accettate", cf. Cerulli 1968, pp. 12-13.

[47] Sull'analisi ed esposizione delle qualità della lingua amarica, nonostante alcune critiche severe che le sono state mosse da parte di studiosi locali (cf. soprattutto, Fəqrä B. Dəngəl, *Yä Məssaleyawi Nəgəggroč Säwasəw. Sämənna Wärq* (Grammatica dei discorsi figurati Cera e oro), Addis Ababa [1]1974, [2]1985, pp. 111-124) e stranieri, mi sembra che fra le produzioni in lingue europee, il libro di D. Levine, *Wax and Gold*, Chicago 1965, rimane ancora un buon contributo. Cf. anche T. L. Kane, *Ethiopian Literature in Amharic*, Wiesbaden 1975, che però non ha detto nulla sui commentari *andəmta*.

[48] Una delle caratteristiche più conosciute della lingua amarica è la polisemia.

essere stata una scelta fatta a cuor leggero. È indubbiamente una rinuncia a una parte di sé stessi, del proprio bagaglio culturale costruito su questa lingua, con grandi sacrifici[49]. Per molti versi, questo periodo di transizione assomiglia al momento dello svezzamento. Una fase non certo indolore, ma che di fronte alle spinte centrifughe in atto nella nostra area geografica, può essere accolta come una inevitabile evoluzione. *Alea iacta est*! Non c'è dubbio che il dado è tratto. Sarà l'inizio di una stagione di produzioni simili all'opera di MM? Sembra che la risposta sia positiva, visto che è apparsa a stretto giro, una traduzione *tigrina* del commentario al Corpo Paolino (YQP̣M)[50].

Ritornando al volume di MM, nella scritta al centro della terza pagina (non numerata). si legge: "Il testo e l'interpretazione di questo *tərgʷame* (interpretazione) del Vangelo, proviene da epoche lontane ed è stato trasmesso dai dotti padri[51]. Oggi è stato tradotto e proposto sotto una veste nuova, in *gəʿəz* e in *təgrəña*". Già qualcuno potrebbe avvertire un certo disagio per l'uso del termine *tərgʷame*, che in senso stretto si riferisce a testo e a commenti esclusivamente in *gəʿəz*. I commentari che risalgono all'era Gondarina e che in epoche posteriori si sono affermati, scalzando definitivamente i *tərgʷame*, sono conosciuti come *andəmta*. La scelta semantica di MM, che radia dal suo volume il fondamentale termine *andəmta*, senza offrire una spiegazione, almeno nell'introduzione, non sembra casuale. Il termine *andəmta* è un marchio di una scuola di pensiero, di una tradizione che regge all'usura del tempo, è il "logo" di una vasta e ricca produzione letteraria che ha quattro secoli di età. *Andəmta* è il distintivo di una istituzione che ha dato lustro (e qualcosa di più) a una lunga genealogia di interpreti[52], a MM incluso. La decisione di cancellare il marchio dal prodotto, seppur con la signorilità tipica di MM, sostituendolo con termini (*tigrini*) legittimi, ma pur sempre nuovi, come *qäddamay* (prima [interpretazione]), *kal'ay* (seconda [interpretazione])[53] ... oppure con *kämʾu ʾəwwun* (così anche), suscita necessariamente alcuni interrogativi. Uno per tutti: "È così necessario e opportuno rinunciare al senso di appartenenza e gratitudine nei confronti di una tradizione dalla

---

[49] Basta pensare all'impegno di memorizzare tutto il materiale, appunto in *amarico*.

[50] M. Kənäfä Rəgb (ed., tra.), *Tərgʷame Mäṣḥafä Pawlos BəGəʿəzn Təgrəñan* (Esegesi del Libro di Paolo in *Gəʿəz* e *Təgrəña*), Asmara 1997 (AM), pp 6 + 605 + 1.

[51] Fin qua, il titolo è identico a quello degli altri commentari *andəmta*.

[52] Per una genealogia dei maestri di *andəmta*, cf. Cowley 1986, pp. 41-46. Cf. anche H. Sergew, "Autorities of Biblical Commentaries", *Journal of the Archives of Ethiopia* I,1 (1993) 31-38.

[53] Questa terminologia non è del tutto sconosciuta agli interpreti. Alcune volte essi fanno uso delle voci **አንደኛ ፡ ሁለተኛ ፡ ሦስተኛ**, (prima, seconda, terza interpretazione). Cf *Arägawi Mänfäsawi*, 451. In questo caso, i termini "secondo, terzo..." sono accompagnati dal classico *andəm*.

quale si è attinto a piene mani?". Nella sua introduzione, l'autore dice (con garbo) che finora i testi sacri sono stati commentati in amarico ma che "dopo l'affrancamento dalla dominazione straniera, il Paese e la Chiesa hanno potuto esprimersi nella propria lingua" (p. IV). Questo è ovviamente il *rationale* che giustificherebbe la totale soppressione di *andəm*, un termine *amarico*. L'iniziativa di MM, sarebbe dunque parte di un processo di autodeterminazione o inculturazione, ed ha lo scopo di venire incontro alle esigenze culturali e spirituali del clero e dei fedeli, offrendo ad essi questo strumento di lavoro, nella loro lingua.

b) Le fonti di MM

MM ammette che nella preparazione di questo volume, il punto di riferimento è stato il testo dei Vangeli con i commenti in lingua amarica, i.e. *Wängel Qəddus* (d'ora in avanti WQ), pubblicato per la prima volta ad Addis Ababa nel 1916 (AM). Uno dei limiti dell'edizione del 1916 è la mancata suddivisione dei capitoli dei vangeli in paragrafi e le pagine sono sprovviste di intestazione, per cui si perde sempre tempo a rintracciare un determinato capitolo. Questa lacuna è stata colmata dalla pubblicazione del 1988 (AM) ad Addis Ababa[54] dei medesimi contenuti, in un volume con formato molto più ridotto, ma con una ripartizione dei capitoli in varie pericopi, accompagnate da titoli creati dall'editore. MM e collaboratori non si sono serviti delle scansioni testuali di questa edizione che forse non hanno neanche avuto tra le mani. Hanno invece scelto il metodo tradizionale di distribuire il testo in vari *guba'e*[55]. Per quanto riguarda i testi dei Vangeli, MM ha usato l'edizione del Kokäbä Ṣəbaḥ Maḫbärä Ḥawaryat del 1953 (AM). Sostiene anche di avere sempre tenuto in considerazione il Nuovo Testamento in *gəʿəz*, pubblicato dal United Bible Society (presumibilmente, la pubblicazione del 1979). Si tratta di due testi quasi identici e che rappresentano l'ultimo stadio dell'evoluzione del Nuovo Testamento in lingua *gəʿəz*, ossia testi che si sono cristallizzati dal XVII/XVIII secolo in avanti, divenendo in effetti il *Textus Receptus*. Ciò non significa che i commentari siano completamente ignari di tutto il bagaglio testuale precedente. Infatti, di tanto in tanto, affiorano

---

[54] G. Täsfa (ed.), *Wängel Qəddus Zä'Əgzi'ənä WäMädḫaninä Iyyäsus Krəstos. Käqädmo Abbatoc ğämməro qal läqal sinnäggär yämäṭṭaw nəbabunna tərgwamew. Yä'Ityoppya Liqawunt 'əndä ṣafutənna 'əndä täräggwämut.* (Il Santo Vangelo del nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo. Come è stato tramandato, a cominciare dai Padri antichi, parola per parola. Testo e commenti come è stato scritto e interpretato dai dotti Etiopici), Addis Abäba 1988 (AM)

[55] Un termine che alla lettera significa "sinodo, assemblea", ma che in realtà si riferisce al brano da spiegare e apprendere durante ogni sessione scolastica.

varianti, introdotte dal termine tecnico *abənnät*, cf. pp. 15 (Mt 1,8)[56], 98 (Mt 8,17)[57], 132 (Mc 1,1)[58].

Da rilevare, che le cinque pagine e mezzo di introduzione (un po' poco rispetto alla mole del volume) offrono i dati anagrafici dei commentari, registrandone la data di nascita (dal 1635 in avanti) e facendo il nome di alcuni dei padri e degli antenati dell'arte ermeneutica in Etiopia. Sfugge all'autore solo il luogo di nascita dei commentari (Gondär) (p. III). La lista degli interpreti, che ricorda anche due stranieri, Muallim Ṗetros[59] e Ṗawlos Zäkrin[60], elenca appena una decina di personaggi senza aggiungere dati cronologici[61].

c) Peculiarità di MM

Quali sono le caratteristiche più salienti di questo volume, specialmente quando lo si confronta con il commentario in *amarico* al quale **MM** dice di essersi ispirato? Innanzitutto è opportuno fare una valutazione di carattere generale. L'autore si àncora alla tradizione alla quale si è formato, ma non pedissequamente. È possibile rendersi conto, fin dall'inizio, che il lavoro conserva e innova; tramanda ma elimina anche. Spesso, senza eccessivi scrupoli. Una fondamentale perplessità a cui si va incontro, di fronte ai tanti tagli operati da MM, è la mancanza di una indicazione sul metodo e sui criteri seguiti nel vasto lavoro di epurazione di tante parti dei commentari, sulla cui falsariga questo volume è stato redatto.

---

[56] Questa variante che dice: "Ozia che fu nominato Azaria", appartiene alla categoria di testi del XVII/XVIII sec. cf. Zuurmond 2001, 34.

[57] La variante è: "finché fece cessare e rimosse [la nostra infermità]". Si tratta di una conflazione. Il primo verbo, "fece cessare" è un'aggiunta che non appare nell'edizione di Zuurmond, mentre il secondo "rimosse" risulta nei testi del XV/XVI secolo. Cf. Zuurmond 2001, 90.

[58] La variante dice: "il profeta Isaia" Sarebbe una lezione del XV/XVI secolo. Cf. R. Zuurmond, *Novum Testamentum Aethiopice: The Synoptic Gospels: General Introduction. Edition of the Gospel of Mark*, (ÄthF 27), Stuttgart 1989, 93.

[59] Probabimente Peter Heyling (1607-1652) originario di Lübeck in Germania. Cf. H. Ludolf, *A New History of Ethiopia*, London 1682, book III, chap. XIV. O. F. A.Meinardus, "Peter Heyling, History and Legend", OKS 141 (1965) 305-26.

[60] Le opinioni intorno a Pawlos Zäkrin sono discordanti. Per alcuni si tratta di un maestro arabo, cf. Habtamaryam 1963, p. 213. Secondo altri Pawlos Zäkrin, sarebbero i nomi di due persone, Pawlos e Zəkre, discepoli di Giyorgis, un maestro siriano, cf *Arägawi Mänfäsawi*, 6. Cf. anche R. Cowley, "Zekre and Pawli. Ethiopic Translators or Interpreters?" *Journal of Ethiopian Studies* 34, 2 (1989) 387-398.

[61] Per una lista più esauriente con abbondanti indicazioni cronologiche, cf. Cowley 1986.

c 1. Trattamento delle citazioni

L'introduzione (I-VI), che puntualizza con vigore il recupero delle citazioni anonime provenienti dalla Bibbia, da testi patristici, dalla letteratura monastica e "addirittura (sic!) dal Sinassario" (p. V), tace invece sulle decine e decine di citazioni finite nel nulla senza una spiegazione. Le citazioni in seno agli *andəmta* (soprattutto in Matteo e Giovanni) non sono delle vetrine in cui i commentatori mettono in mostra la loro erudizione. Sono invece la spia, la guida fedele che conduce lo studioso alla cava da cui gli interpreti hanno estratto il materiale su cui regge il loro impianto esegetico. Sono la strada maestra per arrivare a comprendere la matrice dei principi ermeneutici, dell'orientamento teologico dei commentatori. Nei commenti al vangelo di Matteo, i più abbondanti, perché intesi ad essere "il commentario base" per gli altri due sinottici[62] e non solo[63], le citazioni sono molte. Sono copiose anche nei commenti a Giovanni, ma nessun testo del Nuovo Testamento supera Matteo per quantità di rimandi, di spiegazioni mutuate dall'Antico Testamento e dalla letteratura extra-biblica.

I maestri ricorrono alle citazioni per due motivi. Si appellano ad una citazione per scandagliare il campo semantico di un lemma che secondo il contesto, può avere significati diversi, talvolta contrastanti. La citazione, che in questo caso si chiama "*yägəss ṭəqs* = citazione di vocabolario", serve a stabilire la valenza del termine in quel determinato contesto[64]. Ne abbiamo un esempio, in WQ, p. 23, prima colonna (rimosso da MM). Il commentatore spiega il termine *sägäl* che può assumere vari significati[65], tra i quali "sapienza". Cita come testimone Proverbi 16,10 che dice "**ሰገል ፡ ውስተ ፡ አፈ ፡ ንጉሥ**". La traduzione tigrina di questo versetto è: "**ጥበብ ፡ አብ ፡ አፍ ፡ ንጉሥ ፡ አሎ** = c'è sapienza nella bocca del re"[66]. Il secondo genere di citazioni, viene invece chiamato in causa per corrobo-

[62] Nell'edizione di MM, cf. e.g. Mc 1,8 a p 313; Lc 4,12 a p. 463. C'è la formula che recita: "il commento è come Matteo".

[63] Ci sono rimandi ai commentari ai Vangeli in *andəmta* ad altri testi, come ad esempio nei commentari al Messale, cf. MQ, p. 96.

[64] È un procedimento esegetico di ordinaria amministrazione in ogni commentario che si rispetti.

[65] Quali "magia, divinazione, auspicio", cf. DL, 397. Leslau 1987, p. 491. Per *sägäl* con il significato di "sapienza", cf. KWK, p. 848.

[66] Bisogna riconoscere che i maestri sono incredibilmente attrezzati per svolgere questo genere di analisi. Questo, perché hanno al loro attivo il lungo e minuzioso tirocinio linguistico (säwasəw e qəne = grammatica e innodìa) che li munisce degli strumenti necessari. Soprende, per esempio, il senso che il verbo **ሰብሐ** = lodare, magnificare ... (DL 356) può assumere. Il commentario all'anafora degli Apostoli, dice che **ሰብሐ**, può indicare "il chiedere, il supplicare" e per legittimare questo significato inedito, l'anafora si appella alla seguente citazione: "**ሰብሕዎ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ከመ ፡ ያእትት ፡ እዴሁ/እደ ፡ መዓቱ።** = supplicate Iddio perché allontani la sua mano/ la mano della sua collera". Cf. MQ 145.

rare i dati del testo e per elaborarli maggiormente. Il commento a Mt 1,1 "figlio di Abramo" si serve di una citazione tratta dalle Omelie di Giovanni Crisostomo per giustificare la presenza di Abramo in testa alla genealogia di Gesù. È il passo che dice "... perché Abramo è diventato la radice della nostra fede e della fede dei Giudei"[67] WQ, p. 7 (in fondo alla terza colonna). Nel libro di MM, questa citazione è stata rimossa.

Togliere le citazioni comporta un calo dell'integrità della tradizione e risulta un impoverimento dei commentari. È vero che identificare una citazione[68], che più di una volta è addirittura un insieme di frammenti di varie citazioni abilmente messe insieme (come scatole cinesi) dai maestri, è un'impresa tutt'altro che divertente. Quanto sudore! Risalire alla fonte a partire da un frammento anonimo è come voler riconoscere una persona soltanto dal dito mignolo. Per riuscirci, occorre un alto livello di dimestichezza con tutta la letteratura religiosa etiopica[69]. Nel lavoro di MM, le citazioni tacitamente soppresse e non individuate (senza annotazione della mancata identificazione) sono tante, troppe! Si doveva lasciarle **tutte**, riconoscendo di volta in volta, che non era stato possibile rintracciarle.

Ci sono anche identificazioni errate. Non è possibile, nei limiti di questo articolo, offrire un censimento esauriente degli ammanchi. Seguono quindi soltanto alcuni pochi esempi, presi a caso, di identificazioni sbagliate: a p. 4 si cita Ger 10,24 mentre si tratta piuttosto del Täräfä Ermyas (Paralipomeni di Geremia). A p. 51 (in fondo alla seconda colonna) il rimando a Haymanotä Abäw 85:35 non è esatto. La citazione si trova in Haymanotä Abäw capitolo 88 numero 35[70]. A p. 19, c'è la citazione "la prima nascita è stata resa nota tramite la nascita posteriore" e si dice che la fonte sarebbe il Libro della Didascalia (senza aggiungere nient'altro). Si tratta di una formula cristologica che si trova disseminata nei testi liturgici e catechetici. È un passo che ricorre (non alla lettera) nel Haÿmanotä Abäw[71].

Non mancano identificazioni approssimative. A p. 17, nella spiegazione di Mt 1,16 (... da essa nacque Gesù, chiamato Cristo), si propone una citazione dicendo che l'autore è Cirillo e il testo il *Mäṣḥafä Liqawunt* = il Libro dei Dotti, capitolo 7. È vero che l'autore è Cirillo, ma il riferimento non aiuta perché il testo indicato non è accompagnato da nessuna de-

---

[67] Gäbrä Krəstos, (ed.): *Yoḥannəs Afäwärq, Dərsan* (Giovanni Crisostomo. Commentario omiletico alla Lettera agli Ebrei). Addis Ababa 1923 (AM), p. 233.

[68] Normalmente le citazioni nei commentari in amarico sono accompagnate soltanto da *'əndil*, i.e., "come dice [il dotto]" o da termini tecnici simili.

[69] Sarebbe ottima cosa costituire un pool di esperti che si occupasse di registrare e di identificare tutte le citazioni anonime presenti nell'*andəmta*.

[70] HA, 379

[71] Cf. HA, 501, 510.

scrizione, quindi non è verificabile. Inoltre, il rimando è sbagliato. La citazione dice: "**ወእነግር ፡ አነሂ ፡ ከመ ፡ ኢመፍትው ፡ እስምዮ ፡ ለቃለ ፡ እግዚአብሔር ፡ ክርስቶስ ፡ ዘእንበለ ፡ ትስብእት፤ ወኢለትስብእት ፡ ዘእንበለ ፡ መለኮት ፡ ክርስቶስሃ ፡ ይሰመይ ። ወእምቅድመ ፡ ትሥጉት ፡ አልቦ ፡ ዘይሰምዮ ፡ በዝንቱ ፡ ስም ፡ ለቃለ ፡ ወልደ ፡ እግዚአብሔር ፡ ክርስቶስ ፡ እንዲል ።** = Come dice [il dotto]: Dico anche che non è corretto che io chiami "Cristo" il Verbo di Dio senza l'umanità, né l'umanità è chiamata Cristo senza la divinità. E prima dell'Incarnazione non c'è nessuno che chiama con questo nome, Cristo, il Figlio di Dio". Questa non è una singola citazione ma due passi provenienti da due fonti diverse. La prima frase è tratta dal Prosphoneticus[72], la seconda da una raccolta di testi in seno al Corpus cirilliano[73]. Sono approssimative anche le seguenti indicazioni[74]: *Mäṣḥafä Aksimaros* (p. 29); *Sinodos ZäḤawaryat* (p. 45); *Mäṣaḥəftä Mänäkosat* (p. 49)[75]. Il commento a Mt 1,16 contiene altre citazioni che hanno giocato un ruolo essenziale nelle grandi dispute cristologiche sorte dal XVII secolo in avanti[76]. Controversie riguardanti soprattutto "l'unzione" del Verbo e "l'unione" del Verbo divino con l'umanità. Nell'*andəmta* a Matteo sia le citazioni, sia le valutazioni che le accompagnano, sono imbastite in una dialettica pacata ma che deriva chiaramente dalle polemiche cristologiche appena menzionate[77].

---

[72] Cf. B. M. Weischer (ed.), *Qerellos I: Der Prosphonetikos "Uber den rechten Glauben" des Kyrillos von Alexandrien an Theodosios II*, Hamburg 1973, pp. 130-132.

[73] Cf. *Mäṣḥafä Qerlos* (collezione personale). Manoscritto cartaceo con le opere di Cirillo di Alessandria trascritto da Mäggabe Bəluy Säyfä Səllase Yoḥannəs (pp. 457), p. 197, seconda colonna.

[74] Si tratta di un elenco di rimandi approssimativi, scelti a caso e non di un inventario complessivo. Sono indicazioni approssimative perché MM non fornisce nessuna descrizione dei testi che cita come fonti.

[75] La citazione, tratta dal Mar Ysaq, dice: "**እስመ ፡ ጾም ፡ እማ ፡ ለጸሎት ፡ ወእኅታ ፡ ለአርምሞ ፡ ወነቅዓ ፡ ለአንብዕ ፡ ወጥንተ ፡ ኵሉ ፡ ገድል ፡ ሠናይት** = poiché il digiuno è la madre della preghiera, sorella del silenzio, la sorgente delle lacrime e il fondamento di ogni buon combattimento spirituale". Cf. Ǝ. Dästa (Aläqa), *Mar Ysaq* (Commentario a Mar Ysaq). Addis Ababa 1920 (AM), p. 87 (seconda colonna).

[76] Ignazio Guidi nella sua sintesi di quelle diatribe cristologiche dice che ". . la questione cominciò ad agitarsi, per così dire, ufficialmente, fin dal 15mo o 16mo anno di Susneos (1607-1632)". Guidi 1922, p. 187. Quello "sull'unzione, sull'unione e sulle nascite di Gesù Cristo" è un grande polverone che si trascinerà fino all'epoca di Menelik II (1889-1913) e che morirà senza essere risolto, cf. T. Ayala (Abba), *La Chiesa Etiopica e la sua dottrina cristologica*, Asmara 1973, p. 161. L'ultima iniziativa ufficiale per dirimere l'annosa questione ha avuto luogo a Boru Meda nel 1878.

[77] Bisogna rilevare che nei commentari *andəmta*, non si riscontrano né invettive, né anatemi e neanche le roventi polemiche, tipiche di molti testi teologici etiopici (e.g. il *Mäṣḥafä Məsṭir*). L'unica eccezione sono i Giudei, nei confronti dei quali i toni e i contenuti sono decisamente negativi e violenti. Sarebbe però illusorio ipotizzare che gli *andəmta*, nati e cresciuti all'ombra di un ambiente lacerato dai ben noti dissidi cristologici, siano rimasti degli spettatori sordi e muti, ermeticamente chiusi nel loro mondo ermeneutico.

1. "በዝንቱ ፡ ስም ፡ ተሰምዩ ፡ ነብያት ፡ ቅቡአነ ፡ እስመ ፡ ስመ ፡ ክርስቶስ ፡ ይትበሃል ፡ ላዕለ ፡ ብዙኅ ፡ ጾታ ፡ ከመ ፡ ነገሥተ ፡ እሥራኤል ፡ ወካህናቲሆሙ ፡ ከመ ፡ አሮን ፡ ወዳዊት ፡ ወዘኃረዮሂ ፡ ከመ ፡ ሥርዓተ ፡ ቂሮስ ፡ ውእቱ ። ይላልሳ ፡ ቢሉ ። = Se obiettano, presentando la [seguente] citazione: *con questo nome [Cristo = unto] furono nominati "unti" i profeti, perché il nome "Cristo" si applica a varie categorie, come i regnanti di Israele e i loro sacerdoti, come Aronne e Davide e anche colui che ha scelto secondo l'ordine di Ciro*[78]". La citazione proviene da un florido ed elegante (tuttora poco conosciuto) Tərgʷame al vangelo di Matteo del XVII/XVIII secolo[79], f. 21va.

2. "ይኸንም ፡ እንጂ ፡ ተቀብየሰ ፡ በመንፈስ ፡ ከመ ፡ ካህናተ ፡ ሐዲስ ፡ ውእቱ ። ወላዕለ ፡ ዘተወልደ ፡ እምእግዚእትነ ፡ ማርያም ፡ ይትበሀል ፡ እንበይነ ፡ ተዋህዶ ፡ ዘኮነ ፡ ለመለኮት ፡ በእንተ ፡ ዘተሠገወ ፡ እምድንግል ፡ ህየንተ ፡ ቅብዓተ ፡ ቅብዕ ፡ ባለው ፡ አፍርሶታል ። = Ha confutato questo [argomento], dicendo: *ma l'unzione con lo Spirito è [come quella de]i sacerdoti del Nuovo [Testamento]. Quanto [all'unzione] di colui che nacque dalla nostra Signora Maria, si riferisce all'unione (täwaḥdo) che è avvenuta con la divinità, per il fatto che si è incarnato dalla vergine Maria al posto dell'unzione con l'unguento*"[80].

3. "እንዲህ ፡ ከሆነ ፡ ማንን ፡ ሲያይ ፡ ተናግሮታል ፡ ቢሉ ፡ አንዱን ፡ ሲያይ ። ገብርኤል ፡ ስሙ ፡ ዘአምኃ ፡ ለማርያም ፡ ዘበትርጓሜሁ ፡ አምላክ ፡ ውእቱ ፡ እንዲል ።

Un'indagine a tutto campo in questa direzione, che esplori soprattutto il materiale inedito, che ovviamente dev'essere stato relegato ai margini della letteratura religiosa per dubbia ortodossia, rimane un *desideratum*. Si può tuttavia affermare in via preliminare che ci sono gli estremi per tracciare un profilo dell'influsso delle diatribe cristologiche sui commentari. Cf. e.g. i commenti a Rm 1,3-4; 1,5-6; 1,7; 8,29 (Tedros 2001, 698-705); cf. anche il commento a: "[Tu sei] il profumo di Isacco!" nell'anafora mariana *Eructavit* in cui si accenna a due opinioni diverse a riguardo dell'unione della divinità con l'umanità del Verbo (MQ 234, in fondo alla prima colonna). Da non dimenticare poi l'ostilità che l'edizione dell'*andəmta* sul corpo paolino di Mäḥari Tərfe ha dovuto affrontare per presunta collusione con posizioni cristologiche non strettamente Täwaḥdo. L'editore ha dovuto correggere alcuni passi incriminati, come i commenti a Rm 1,4; Eb 2,11; 7,26. In questa maniera il libro è scampato al rogo. Sulla vicenda, cf. Tedros 2001, pp. 132-133.

78 "Secondo l'ordine di Ciro". Si fa il nome di Ciro perché Is 45,1 lo chiama "*mäsiḥəyä* = il mio unto". Il senso di questa citazione è che "Cristo" è un nome che è stato predicato a persone umane di varie categorie. La prima parte della citazione seguente è intesa a "smontare" questo argomento dicendo che c'è una gradazione anche nell'unzione sacerdotale degli esseri umani. Quella dei sacerdoti del Nuovo Testamento ha una superiorità rispetto a quella dell'Antico. Per esempio, a differenza dei ministri dell'Antica Alleanza, essi possono dare la remissione dei peccati. La seconda parte della citazione, sottolinea che l'unzione di Gesù Cristo è di portata impareggiabile.

79 Il commentario (testo e commenti in *gəʿəz*), un codice in pergamena, appartiene alla collezione del D'Abbadie (BnF, d'Abbadie 24). Cf. Chaîne M., *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie*, Paris 1912, 16. In un incontro di chiarificazione, MM mi ha spiegato che ha escluso questa citazione "per non turbare e confondere i suoi lettori, soprattutto profani".

80 BnF, d'Abbadie 24, f. 21va.

ኤልን ፡ ሲያይ ። ይህም ፡ አምላክ ፡ ሰው ፡ ቢሆን ፡ የወጣለት ፡ ስም ፡ ነው ።[81] = Se così è, ci si potrebbe domandare: "riferendosi a chi, ha detto questo?". [Risposta] "Riferendosi soltanto a uno [aspetto = all'umanità]. *Il nome di colui che ha salutato Maria è Gabriele che significa 'Dio'* "[82]. [Ha detto questo] considerando [solo] El. Questo nome gli è stato dato perché Dio si è fatto uomo.

4. "ወዝስም ፡ ዘውእቱ ፡ ክርስቶስ ፡ ወፍካሬሁ ፡ ቅብዓት ፡ ምስለ ፡ አምጣነ ፡ ትስብእቱ ፡ ረከቦ ፡ ለዋሕድ ፡ = E questo nome, cioè Cristo, il cui significato è l'unzione con le caratteristiche della sua umanità ha coinvolto l'Unigenito" [83].

5. "ከበረ ፡ መባሉም ፡ በሥጋ ፡ ነው ። ወቅብዓቱሰ ፡ ዘተወክፈ ፡ በትስብእቱ ፡ ይእቲ ፡ ወኢኮነ ፡ ቅብዓቱ ፡ አምሳለ ፡ ቅቡዓን ፡ እስመ ፡ እለ ፡ ይትቀብዑ ፡ ይፈቅዱ ፡ ቀሪበ ፡ ሃቤሁ ፡ ለከዊነ ፡ ወልድና ፡ ውእቱ ፡ አምላክ ፡ ውእቱ ፡ በጠባይዒሁ ፡ ዘእንበለ ፡ ፈቂድ ፡ እንዲል = Quando si dice che fu onorato, ciò si riferisce alla carne, come dice: *L'unzione che ha ricevuto [riguarda] è nella sua umanità. La sua unzione non è stata una somiglianza degli unti. Infatti quelli che vengono unti hanno bisogno di avvicinarsi a lui per ottenere la figliolanza. Lui [invece] è Dio per sua natura, senza bisogno [di avvicinarsi]*"[84].

6. "ቦ ፡ እለ ፡ ይቤሉ ፡ እምቅድመ ፡ ተዋህዶ ፡ ወቦ ፡ እለ ፡ ይቤሉ ፡ እምድኅረ ፡ ተዋህዶ = ci sono quelli che dicono prima della [sua] unione e ci sono quelli che dicono dopo che si è unito"[85].

7. "ወገባሪሁሰ ፡ ለውእቱ ፡ ሥጋ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ እስመ ፡ ውእቱ ፡ ቀብዖ ፡ ወተዋህደ ፡ ቦቱ ፡ አምላክ ፡ ቃል ። ያለውን ፡ ይዘው ፡ ተቀብቶ ፡ ተዋሐደ ፡ የሚሉ ፡ አሉ ፡ ተሠጊዎ ፡ ነሥአ ፡ ቅብዓተ ፡ በዘተሰብአ ፡ ተቀብአ ፡ ያለውን ፡ ይዘው ፡ ሰው ፡ ሁኖ ፡ ተቀብቶ ፡ ተዋሐደ ፡ የሚሉ ፡ አሉ ። ነገር ፡ ግን ፡ እንዲህ ፡ አይደለም ፡ ሲቀባም ፡ ሲዋሐድም ፡ አንድ ፡ ግዜ ፡ ነው ፡ ከመ ቅጽበተ ፡ ዓይን ። እለሰ ፡ የአምኑ ፡ ርቱዓ ፡ ይሜህሩ ፡ ከመ ፡ ተቀብዓ ፡ ቃል ፡ በሥጋሁ ፡ ወእምአመ ፡ ኮነ ፡ ቃል ፡ ሥጋ ፡ አሜሃ ፡ አስተርአየ ፡ በመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ = *E il creatore di questa carne è lo Spirito Santo, perché egli lo ha unto, e si è unito a lui il Verbo di Dio*[86]. [Commento] ci sono quelli che appellandosi a questo [riferimento] dicono che [prima] è stato unto [e poi] si è unito. *Incarnandosi ha preso l'unzione, è stato unto per il fatto che si è incarnato*[87]. [Commento] ci sono quelli che si rifanno a

---

[81] Si vuole ancora smentire la citazione (numero 1.) secondo la quale il nome "Cristo" è predicabile a comuni mortali, come i profeti, i re e i sacerdoti. Con quest'ennesimo testimone, il commentatore precisa che sostenere questa posizione equivale a vedere soltanto un aspetto della realtà del Verbo, i.e. la sua umanità.

[82] Cf. *Mäṣḥafä Ziq Wämäzmur*, 95, in cui si legge "ስመ ፡ ገብርኤል ፡ ብሂል ፡ ብእሲ ፡ ወአምላክ = il nome Gabriele, significa uomo e Dio".

[83] Cf. Weischer 1977, 76.

[84] Cf. BnF, d'Abbadie 24, f. 22rb.

[85] Cf. BnF, d'Abbadie 24, f. 22va.

[86] Cf BnF, d'Abbadie 24, f. 23vb.

[87] Cf. Weischer 1977, 76. "È stato unto per il fatto che si è incarnato" è una formula che fu adottata ufficialmente verso il 1739, durante il regno di Iyasu II (1730-1755). Questa

questa citazione per sostenere che si è fatto uomo, è stato unto e poi si è unito. Ma non è così perché è stato unto e si è unito nello stesso istante. Dice infatti: *come in un batter d'occhio. Coloro che credono rettamente, insegnano che il Verbo è stato unto nella sua carne e quando il Verbo si è fatto carne*[88], *allora si è manifestato nello Spirito Santo*[89]".

Di queste citazioni, che riflettono senza farne i nomi[90] le posizioni cristologiche che hanno diviso e talvolta insanguinato la Chiesa Etiopi-

---

espressione può essere letta in due modi opposti, ossia: 1. L'incarnazione ha richiesto l'unzione. 2. L'incarnazione ha costituito un'unzione. Così è accaduto nell'interpretazione delle correnti rivali: ognuna di esse cercava di usare le citazione a proprio vantaggio. Cf. Guidi 1922, p. 189.

[88] Cf. B. M. Weischer (ed.), *Qerellos II: Der Prosphonetikos "Über den rechten Glauben" des Kyrillos von Alexandrien an Arkadia und Marina. Teil I*, Stuttgart 1993, p. 94.

[89] Rm 1,4.

[90] Quello di non dire esplicitamente il nome delle correnti contrapposte e dei loro alfieri è un comportamento abituale che si riscontra anche nei testi catechetici. Si tratta di avvenimenti incresciosi e i maestri etiopici preferiscono sorvolarli o almeno parlarne il meno possibile. Le ragioni di tale atteggiamento possono essere almeno due: i contenuti della diatriba cristologica in questione (l'unico argomento teologico che nella sua lunghissima storia ha polarizzato la Chiesa Ortodossa Etiopica) sono sottili e non a portata di mano di chiunque. I maestri sono sempre stati consapevoli del pericolo di potersi facilmente smarrire nel dedalo insidioso delle minuzie dialettiche. Un passo biblico o patristico poteva essere suscettibile a letture contrastanti, per cui spesso hanno ritenuto più saggio stare alla larga da un simile campo minato. Sintomatico l'approccio alla questione cristologica di Habtämaryam Wärqənäh, uno degli scrittori più prolifici di testi teologico-catechetici. Nel suo volume, che porta il nome (episcopale) Mälkä Ṣädäq, (Abunä), *Təmḥrtä Kərstənna* (Insegnamento Cristiano). Libro II. Addis Ababa 1984 (AM), egli dedica due sezioni all'unzione di Cristo e in esse condanna la posizione dei "*Qəbat* = Unzionisti" (pp. 34-35). Nella sua pubblicazione più recente, *Yä'Ityoppya Ortodox Täwaḥdo BetäKrəstyan 'Əmnätənna Təmḥərt*. (Dottrina Cristiana. La fede e l'insegnamento della Chiesa Ortodossa Unionista Etiopica), California 2002, l'autore si dimostra più cauto ed evita di trattare frontalmente la questione dell'unzione di Gesù Cristo. Interessante, a riguardo, la metodologia di Gäbrə'el (Abunä) 1993 (AM), 81-105. Abunä Gäbrə'el colloca, o meglio, sposta le controversie circa "l'unzione" e le "nascite di Cristo" all'epoca di Paolo di Samosata, Diodoro di Tarso, Teodoro di Mopsuestia .. Espone e valuta la questione, ma in maniera obliqua. C'è una seconda motivazione che spiega la riservatezza dei maestri sull'argomento: questo capitolo storico non è uno dei più gloriosi e sicuramente non da sfoggiare (soprattutto) davanti gli estranei. È come una "faccenda di famiglia" e, come tale, deve rimanere rigorosamente tra le pareti domestiche. Quando i maestri sono costretti a parlarne, dicono che la disputa riguardante "l'unzione e l'unione" di Cristo è una problematica creata ad arte da stranieri. Abba Gorgoryos, citando il Kəbrä Nägäst, dice che l'ideatore della "fede *Qəbat* e *Ṣägga*" è stato Alfonso Mendez, il patriarca cattolico che nel 1626 era succeduto a Pero Paez. A due dei suoi discepoli che l'avevano seguito nel cammino della sua espulsione nel 1633, il Mendez avrebbe detto: "Ho piantato due spine in Etiopia", ossia "*Qəbat* e *Ṣägga*". Bisogna precisare che il riferimento al Kəbrä Nägäst non è corretto. In realtà Abba Gorgoryos si appropria, senza dirlo, di un ampio brano dal testo di storia di Täkläṣadəq 1945, pp. 105-108, dove si dice che la fonte è il *Tarikä Nägäst* (e non il Kəbrä Nägast). Cf. Gorgoyos (Abba), *Yältyoppya Ortodox Täwaḥdo Betä Krəstyan Tarik* (Storia della Chiesa Ortodossa d'Etiopia), Addis Ababa 1986 (AM), p. 62. Un ulteriore esempio che dimostra la

ca[91], MM ritiene solo la sesta e una frazione della settima, senza peraltro indicarne la provenienza (p. 17).

Sempre nello stesso capitolo al versetto 25 (WQ 23, prima colonna), MM omette un'importante considerazione cristologica riguardante l'espressione "... il suo figlio primogenito", con relativa spiegazione. WQ, offre un triplice senso alla primogenitura di Cristo. È primogenito: *"bäṬənt"*, *"bäTäqäddəso"*, *"bäBä'at"*. Egli è "Primogenito" in qualità di iniziatore, di pioniere, *"bäṬənt"*[92]. È il "Primogenito" dei credenti in quanto Cristo è "il loro pioniere", a riguardo delle pene e della gloria che essi ricevono, così come delle opere meritorie che essi compiono. È il "Primogenito" nella "santificazione", *"bäTäqäddəso"*, essendo stato nella sua umanità "onorato" con lo Spirito Santo. In terzo luogo è il "Primogenito" "nell'ingresso", *"bäBä'at"*[93]. È infatti entrato per primo nel regno dei cieli, diventando così il loro precursore, Gv 17,24; Eb 6,19. Si tratta di una visione cristologica vicina alla corrente *Ṣäggā* che differisce dalla posizione dei *Karrā*, secondo la quale, Cristo è "Primogenito", *"bäTəmhərt"*, nell'insegnamento. Lui per primo ha proclamato la Buona Novella e i suoi discepoli hanno seguito il suo esempio, prendendolo come modello. Citano un passo di Teodosio: *"è lui l'apostolo che per primo ha predicato il vangelo del regno di Dio»*[94]. È il primogenito *"bäMäkära"*, nelle tribolazioni. Cristo ha conosciuto la persecuzione, l'esilio, il patibolo della croce. I suoi seguaci hanno seguito le sue orme, quando hanno subito con fede le persecuzioni, l'esilio, la spada e il martirio. Citano un passo dal *Mälkə'a 'Iyyäsus* (Effigie di Gesù): *"I tuoi fratelli martiri, sono scesi nelle valli della*

---

delicatezza dell'argomento è il furore suscitato dalla traduzione in lingua amarica (nel 1959) del libro di T. Ayala, *La dottrina della Chiesa Etiopica dissidente sull'Unione Ipostatica*, OCA 147, Roma 1956. Sono stati scritti vari articoli e cinque libri altamente polemici, come risposta alla versione amarica del libro.

[91] I commenti non sono un imparziale resoconto del pensiero cristologico delle tre posizioni rappresentate dalle citazioni, i.e. *Karrà*, *Qəbat*, *Ṣäggà*. Essi riflettono i punti di vista della corrente *Karrà* che dopo alterne vicende è riuscita ad avere il sopravvento, divenendo la fede ufficiale. La Cristologia della compagine *Karrà* (= coltello) riassume la sua dottrina nell'espressione "Bätäwaḥdo Käbbärä = [il Verbo] è stato onorato in virtù dell'Unione". Secondo i difensori della Cristologia *Karrà*, l'unione della Divinità con l'Umanità è essa stessa "un'unzione". Lo schieramento *Qəbat* aveva come slogan "BäQəb'at Wäldä Baḥrəy", i.e. "Figlio di Dio tramite l'Unzione". Mentre affermavano che l'Unione ha tolto la "duplicità di natura", i *Qəbat* attribuivano un ruolo attivo allo Spirito Santo nella nobilitazione della carne. Cfr. Getatchew H., *The Faith of the Unctionists in the Ethiopian Church*, CSCO 518 Aeth 92. Louvain 1990, XI. Infine i sostenitori della posizione *Ṣäggà*, affermano che il Verbo facendosi uomo è stato unto con lo Spirito Santo nella sua umanità.

[92] KWK, 387.

[93] KWK, 257.

[94] Teodosio di Alessandria (535-566). Cfr. G. Graf, "Zwei dogmatische Florilegien der Kopten. *B. Das Bekenntnis der Väter*" OCP 3 (1937) 401, n. 252. La citazione si trova in HA, p. 341

tribolazione"[95]. È il primogenito *"bäTərufat"*, nelle opere meritorie. Cristo ha compiuto tutte le buone opere che i fedeli devono adempiere. Non ha, per esempio, ricambiato ingiurie con le ingiurie. Citano il commento a 1Pt 4,1: *"Perché non guardiamo a Cristo che è diventato per noi primogenito e principio di ogni opera buona?"*[96]. Inoltre citano Cirillo Alessandrino: *"il nostro Signore Gesù Cristo è divenuto per noi il primogenito e il pioniere di ogni opera buona"*[97]. Anche se la decisione di MM di recidere queste riflessioni cristologiche può essere comprensibile se si tiene conto della loro spinosa natura, rimane fermo il fatto che la loro omissione non rende giustizia all'integrità della tradizione ermeneutica. Sempre a proposito delle citazioni, bisogna riconoscere che ci sono alcune occasioni in cui MM identifica e completa alcune di esse. Ne abbiamo un esempio in Mt 1,18. WQ, p. 20 (seconda colonna) dice: "**ከመ ፡ ትኩን ፡ መራሂተ ፡ ለሃይማኖት ፡ ዓባይ** = Perché diventasse guida della grande fede". MM (p. 20) supplisce la fonte[98] e aggiunge due termini che evidenziano meglio il senso della citazione: "**ከመ ፡ በጽንሳ ፡ መንክር ፡ ትኩን ፡ ምራ ሒተ ፡ ለሃይማኖ ት ፡ ዓባይ** = perché attraverso la sua concezione prodigiosa diventasse guida della grande fede".

c 2. Omissioni

Restando nel tema delle eliminazioni operate nel testo di MM, non può sfuggire il fatto che la prima vittima eccellente dell'abile rasoio di MM, è il *Mäqdəmä Wängel* (Proemio al Vangelo), una vasta introduzione ai quattro Vangeli con testo in *gəʿəz*, accompagnato da traduzione e commenti in *amarico*. Questa parte introduttiva, che nell'edizione del 1916 (AM) occupa ben trentasette pagine grandi, comprende le sezioni di Ammonio[99] e la lettera di Eusebio a Carpiano. È un'omissione che non può non colpire perché "il Proemio" è un corredo inscindibile dei commentari *andəmta* sui Vangeli. Quelli su carta stampata come quelli in manoscritti. Cosa dire dunque dell'esclusione del *Mäqdəmä Wängel* [100]? Si può giustificarla (in via provvisoria) come una scelta pragmatica, se si considera il fatto che il *Mäqdəmä Wängel* è decisamente uno scoglio imponente, la parte più impenetrabile del commentario ai vangeli, per via

---

95 Tedros A., "Il Mälkəʿa 'Iyyäsus (Effigie di Gesù)" in OCP 71 (2005) 114-115.

96 Cfr. MḤS, p. 244.

97 Cfr. HA, p. 324.

98 La citazione è attribuita a Giovanni Crisostomo. Cf HA, p. 240.

99 Nei manoscritti le sezioni di Ammonio appaiono in griglie con abbondanti rubricature. Si veda, il Codice Comboniani Aethiopici A1, pp. 6-12 descritto in Raineri O., *Codices Comoniani Aethiopici*. Città del Vaticano 2000, 1.

100 Questa esclusione del Proemio ha sollevato un coro di rimostranze da parte di diversi membri del clero della Chiesa Ortodossa Eritrea.

di un lemmario talvolta intrattabile, di una sintassi tormentata, per un fraseggio ellittico, per un simbolismo sfuggente, difficile da decifrare, e per la fatica spesso ingrata di mettersi sulle tracce delle citazioni anonime, che anche nel *Mäqdəmä Wängel* non sono poche. Conoscendo l'indole di MM, posso affermare che in lui ha prevalso il saggio assioma di Wittgenstein: "wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen[101]". Bisogna dire per inciso, che anche il grande Cowley, nella sua traduzione inglese del *Mäqdəmä Wängel*[102], si è ben guardato dall'avventurarsi nei commenti. Si è limitato a tradurre la parte in *gə'əz*. Detto questo, è doveroso ribadire che "la fuga" non è mai la soluzione ideale. Il lavoro di traduzione integrale del *Mäqdəmä Wängel* è una sfida che rimane sul tavolo.

MM tace sul destino di molti "commenti alternativi" (introdotti in WQ, dall'ormai defunto *andəm*), inspiegabilmente eliminati. La lama affilata di MM ha ridimensionato anche i *tarik*, i.e. le introduzioni a ciascun evangelista. Sono prefazioni che trattano questioni generali riguardanti ciascun libro in esame, quali il luogo e l'epoca di composizione, l'autore, i destinatari, il motivo per cui il libro è stato scritto e i suoi punti essenziali. È curioso notare che per la prefazione a Matteo, l'autore sceglie un titolo ambiguo, i.e. "*Mäqdəm Wängel Matewos* = Proemio al Vangelo di Matteo". Strano l'uso di *Mäqdəm* perché il *Mäqdəm* è stato soppresso. Alcune delle omissioni sono comprensibili anche se non sempre condivisibili. È il caso di diverse storie illustrative (anch'esse *tarik*), grandi spezzoni che i commentari in *amarico*, travasano dall'Antico Testamento. Varie volte, l'autore si limita a rimandare il lettore alle pagine bibliche interessate (e.g. Mt 1,11 dove si offre semplicemente il rinvio a Ger 36 e a 2Cr 36; Gv 4,4 a Gen 28,18-19). Talvolta MM non rinuncia totalmente ai *tarik*. Presenta una versione ristretta (ai minimi termini) dei racconti dell'Antico Testamento. È il caso di Mt 1,5 "Salmon generò Boez da Raab". Il racconto, che occupa quattro colonne circa in WQ (p. 10-11), è stato ridotto a meno di dieci righe da MM con un rimando a due passaggi dell'Antico Testamento (p. 13). Un compromesso accettabile? Non tanto, se si pensa che nel corso di questa operazione di ingente potatura si perdono vari elementi utili per la comprensione della *mens* dei commentatori e del loro *Sitz im Leben*. Nel commento a 1,5 oltre ai proverbi, serbatoio del sapere empirico e della *Weltanschauung* popolare, e oltre alle solite allegorizzazioni di dati biblici[103], svaniscono anche alcune

---

[101] L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt a M. 1984. Cf. l'ultima frase (n. 7).

[102] Cowley 1977, 144-92.

[103] E.g. Le dieci misure di orzo, raccolte da Rut (Rt 2,17), sarebbero l'immagine dei dieci comandamenti (WQ 12, terza colonna) e le sei misure (Rt 3,15) dei sei comandamenti evangelici (WQ 13, prima colonna).

riflessioni su presunti usi e costumi delle località bibliche, nonché la percezione sul "carattere" dei loro abitanti. Si dice, per esempio, che anche quando una persona emigra, liberando la sua abitazione "se non c'è la notizia della sua morte, nel loro paese, non cedono ad altri la sua casa" (WQ 12, seconda colonna). Ancora: "[Noi] Israeliti siamo invidiosi, per cui un bracciante che oggi lavora per un padrone, domani non può lavorare per il suo vicino" (traduzione libera di WQ 12, terza colonna).

Sono state eliminate preziose puntualizzazioni di *carattare grammaticale*. Nel commento a Mt 1,20 "... O Giuseppe!", WQ (p. 21, terza colonna) spiega i vari significati dell'interiezione "o"[104]. Dice che "O! può essere una parola di rispetto, di disprezzo o di intenerimento. Parola di disprezzo: 'O Anania![105]', 'O stolti Galati![106]'. Parola di rispetto: 'O Paolo che cosa dici?![107]', 'O fratelli diletti![108]'. Parola di intenerimento: 'O Vergine, fa' ricordare![109]', 'O Giuseppe figlio di Davide![110]' ".

MM ha soppresso quelle, che secondo WQ sono *varianti provenienti dal greco*. Nel commento a Gv 1,14, WQ, p. 406 (terza colonna) osserva: "invece di 'abitò sopra di noi' la traduzione greca dice 'dentro di noi' "[111]. Ritiene invece, con qualche modifica, riferimenti a lingue che non sono l'*amarico* e il *gəʿəz*, come ad esempio la forma "ebraica, greca e araba" dei nomi Cristo e Pietro in Gv 1,42-43, cf. WQ, p. 411 (seconda e terza colonna); MM, p. 652. Lo stesso discorso vale per le presunte etimologie dei nomi propri. Nel commento a Mt 10,3 "... e Ləbdyos[112] chiamato Taddeo. *Andəm*. Significa 'semente e messe'. Ha infatti insegnato proponendo l'Antico Testamento come seme e il Nuovo come il raccolto. *Andəm*. Ha seminato il frumento e il giorno stesso lo ha mietuto per il sacrificio

---

[104] Il Dillmann (DL, col. 716) dice che "o" è un'interiezione che può essere: 1) *dolentis et gementis*; 2) *minantis*; 3) *mirantis*; 4) *acclamantis*. Cf. anche la dotta e dettagliata esposizione su "o" in KWK, pp. 144-145.

[105] At 5,3.

[106] Gal 3,1.

[107] Non identificato.

[108] 1 Pt 2,11, cf. MḤS, pp. 43, 226. La spiegazione della particella "o" è uno dei cosiddetti "pezzi mobili" (Tedros 2001, 663), ossia, interpretazioni che hanno una valenza universale in seno al *Corpus* dell'*andəmta*.

[109] È un ritornello che ricorre in una delle preghiere conclusive dell'Anafora Mariana *Eructavit*, cf. MQ, pp. 266-270.

[110] Mt 1,20.

[111] Si tratta delle pochissime volte in cui i commentari fanno riferimento a versioni esterne al *gəʿəz*. Nel commento a 2Cor 4,3 c'è un simile aggancio con i testi greci, cf. YQPM, p. 320.

[112] Per una discussione su questa lezione, cf. B. Metzger, *A Textual Commentary of the Greek New Testament*, Stuttgart 1975, p. 26. Sul possibile significato di "Ləbdyos = Lebbeo", cf. W. D. Davies, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, in "The International Critical Commentary", Edinburgh 1991, p. 156.

[eucaristico][113]". WQ, p. 86 (prima e seconda colonna) prova a spiegare: "Ləbdyos significa lavoratore di corazze, colui che pesca con l'amo[114]. Dice *ləbbä Dəyos* che significa 'sacerdote di Dio'. Come dice: *e condussero il sacerdote di Dəyos*[115]. *Ai dodici popoli della dəyospora*[116]". MM fa una sua cernita e riporta la spiegazione di WQ soltanto in parte. MM a p. 115, (seconda colonna) dice: "Taddeo chiamato Ləbdyos. Significa 'semente e messe'. Ha infatti insegnato proponendo l'Antico Testamento come seme e il Nuovo come il raccolto. Ləbdyos significa 'ləbbä Dəyos', 'sacerdote di Dio' ".

MM ha escluso spiegazioni che riflettono l'assetto sociale e le varie strutture gerarchiche (civili, religiose e militari) dell'Etiopia feudale, ossia, l'*habitat* in cui i commentari sono nati e si sono sviluppati. Nel commento a Mt 10,1 "... e diede loro potere sugli spiriti immondi...", WQ, p. 84 (seconda e terza colonna) dice: "ha dato loro il potere di espellere i demoni e di guarire gli infermi, ... come quando il re nomina un *däğğazmač*[117] e lo invia conferendogli come segno della sua investitura, il *sändäq 'alama*, il *masäre* e il *nägarit*[118]". MM cancella questa analogia. WQ, p. 85 (nelle tre colonne) ha un ampio commento sulla voce "apostolo". La spiegazione, che vale per tutti i Sinottici, si serve di figure e di cariche dei dignitari della corte reale per delineare l'autorità dell'apostolo e per illustrarne il mandato[119]. È una sezione della quale MM decide di sbarazzarsi in blocco. La stessa sorte è toccata a diversi personaggi pubblici che hanno sicuramente fatto parte dell'*entourage* dei regnanti dell'epoca di Gondär, e.g. Mt 19,12 ricorda Abba Bäylul[120]; Mt 23,5 rievoca Qes Aṣe Məhərka Dəngəl[121]; Mt 24,5 parla di "Zäkrəstos sorto

[113] Un racconto che appare nel Sinassario del 2 Ḥamlä, cf. Budge 1928, 1054-1056.

[114] Si può capire meglio il senso di questa spiegazione partendo dall'originale *amarico* che più che altro sembra un gioco (poetico) di parole, un accostamento fonetico. Il testo amarico dice: **ልብድዮስ ፡ ማለት ፡ ልብደ ፡ ሥሪ ፡ ዓሣ ፡ ወጋሪ ፡ ማለት ፡ ነው**.

[115] At 14,13.

[116] Gc 1,1. Lo scopo di questa citazione è quello di trovare un ulteriore testimone per la voce "dəyos", in questo caso, un rimando chiaramente fuori luogo.

[117] È un titolo militare che letteralmente significa "comandante dell'atrio". Equivale a "generale", cf. GuV, col 610.

[118] Sono tre distintivi di autorità. Il primo è la parte superiore del palo della bandiera reale, cf. GuV, col 181, il secondo è un tamburo (GuV, col. 397-398), il terzo lo scudiscio, cf. GuV, col. 72.

[119] Identico il commento di Rm 1,1, cf. Tedros 2001, 488-491.

[120] È una figura dell'era gondarina (1636-1855). La tradizione orale (*təwfit zämämhəran*) narra che i figli di Abba Bäylul avevano un orifizio appena sufficiente per urinare ma non per trasmettere il seme generativo.

[121] Su Məhərka Dəngəl, cf. E. Pereira, *Chronica de Susenyos, rei de Ethiopia. Tomo II. Traducção e Notas*, Lisbona 1900, pp. 55, 56, 57.

durante il regno Amara"[122]. Nel commento a Mt 14,10; 27,27 (WQ, 118, 191), MM toglie l'accenno ai "betä 'ayṣ" e ai "betä 'ansa", i giustizieri di corte addetti ad eseguire impiccagioni, amputazioni degli arti e estrazioni degli occhi[123]. MM ha rimosso alcune opinioni di maestri illustri come Mämḥər Esdros[124], registrate in WQ[125]. Ci sono passaggi che sono stati scartati, perché ritenuti di contenuto scarso o addirittura poco edificante per il lettore attuale. È il caso, per esempio, del commento a Mt 1,19 "... ma il suo fidanzato Giuseppe, essendo un uomo giusto non volle esporla". I commentatori spiegano questo versetto riproponendo il provvedimento della legge mosaica contro una donna in "odore di adulterio". Si tratta della misura probatoria prevista da Nm 5,11-31 (WQ, p. 20, terza colonna). MM sceglie di fare a meno di questa spiegazione, perché a suo avviso non fa onore alla Madonna e potrebbe costituire un precedente legale a sfavore delle donne! Un altro "*ḥatäta* = commento" scartato perché giudicato di gusto dubbio è il commento a Lc 1,27 in cui si parla di Anna la madre di Maria che era sterile. Un giorno, volendosi recare alla casa di Dio per pregare, Anna esita perché non aveva indumenti idonei per andare al luogo di culto. Essa espone questo suo cruccio alla sua vicina di casa, la quale le va incontro offrendosi di darle in prestito uno dei suoi tanti vestiti. Anna si schermisce dicendole che forse quei vestiti erano frutto di malavita. La vicina replica risentita: "Ho sempre avuto tenerezza nei tuoi confronti a motivo della tua sterilità, ora invece capisco che Dio ha voluto punire la tua malizia e superbia" WQ, p. 278 (terza

---

[122] È un falso messia sorto durante l'effimero regno di Aṣä Zädəngl (1603-1604). La madre di Zäkrətos si chiamava Mär'atä Wängel. Si era scelto dodici apostoli, settaṇtadue discepoli e trentasei donne. Una replica dei gruppi che hanno gravitato intorno a Gesù. Il re lo fece arrestare e lo convocò alla sua presenza e gli chiese se era davvero "il messia" e quello rispose: "Certo! Sono il Cristo che è nato dalla Vergine Maria. Sono il Cristo che è morto, risorto e asceso al cielo. Ora sono nato dalla casa delle genti, sono nato da Mar'ata Dəngəl ...". Udito ciò il re ordinò che venisse ucciso con la spada e il suo cadavere fu consumato dagli uccelli rapaci e dalle iene". Cf . Täklä ṣadəq 1945, p. 93.

[123] Sanzioni penali praticate soprattutto durante il periodo cupo noto come "Zämanä Mäsafənt = Era dei Principi" (1769-1856).

[124] Mämḥər Esdros è uno degli interpreti etiopici più rinomati. Ha vissuto nel XVIII secolo e gli viene riconosciuto il merito di aver riformato il sistema ermeneutico, dopo aver trascorso un periodo di vita appartata nelle vicinanze del lago Ṭana. Pur essendo un non vedente si è conquistato il titolo insuperabile di "arat ayna = dotato di quattro occhi", una qualifica che si acquisisce in seguito alla memorizzazione e all'assimilazione delle quattro branche dell'esegesi, ossia, l'Antico e Nuovo Testamento, la letteratura monastica e quella patristica. Cf. Admasu G., *Mäṣḥafä Qəne. Zəkrä liqawunt* (Libro degli Inni. Memoria dei dotti), Addis Ababa 1963 (AM). Cowley 1986; Habtämaryam 1963, 213.

[125] Cf. i commenti a Lc 2,26 in WQ, p. 291 (prima colonna); Gv 5,8 in WQ, p. 432 (ter-

colonna[126]). MM espunge questo commento che valuta inutile e tutt'altro che di buon esempio. Mentre non si può non condividere la squisita sensibilità di MM che lo ha persuaso ad assumersi la responsabilità di sacrificare[127] i passaggi ritenuti inutili o immorali, c'è però da tenere presente che questa scelta, sulla cui legittimità ho delle serie riserve[128], risulta ancora una volta, in una menomazione dei dati acquisiti dalla tradizione. Se gli autori della Bibbia hanno scelto di ritenere e scrivere fatti poco edificanti se non scandalosi, l'editore non dovrebbe preoccuparsi di rimuoverli.

c 3. Perché MM ha effettuato i tagli?

Ci sono vari motivi che gettano luce sull'operato del MM che ha compiuto un lavoro, secondo lui di vasta sarchiatura. C'è innanzitutto una spiegazione che deriva dai trascorsi personali di "MM studente" della interpretazione dei testi sacri. Un'esperienza che ricorda come un'esercitazione spartana che lo ha segnato profondamente. La giudica eccessiva, per cui forse non vuole sottoporre i suoi discepoli e i lettori del suo libro alla stessa prova di fuoco. C'è poi un altro motivo ancora più importante che illustra il comportamento di MM. Non ha remore a confidare che il moltiplicarsi di parole, di analogie e di allegorie per quanto allettanti possano essere, può fare danni al testo e che in ultima analisi non arricchisce lo spirito del commentatore e del suo seguito. Il rapporto di MM con l'interpretazione allegorica[129], dilagante soprattutto nei Vangeli di

---

[126] Per la fonte a cui gli interpreti si sono ispirati, cf. W. Budge (ed.), *Legends of Our Lady Mary the Perpetual Virgin and her mother Ḥanna*, London 1922, 37-38. Questo racconto appare anche nel commentario all'anafora mariana *Eructavit*, cf. MQ, p. 240 (seconda colonna).

[127] Bisogna puntualizzare che quella di togliere e aggiungere è un'iniziativa ad alto rischio. La tradizione custodisce gelosamente il testo e la sua interpretazione con la medesima deferenza e venerazione. C'è la convinzione che sia il testo che il commento discendano dalla medesima fonte, lo Spirito Santo. Il commento all'anafora mariana *Eructavit* dice: "Lo Spirito Santo che ha ispirato il padre suo Davide [a dire *eructavit* nel Salmo 44,1], ha collegato per lui [al compositore dell'anafora, Ciriaco di Behnesa] il mistero con il mistero, per cui [Ciriaco] ha detto *eructavit*, cf. MQ, p. 214. Aggiungere e togliere ai dati acquisiti è un'offesa alla tradizione che può costare l'ostracismo e la scomunica. Il discepolo ideale è quello, che non solo memorizza integralmente l'insegnamento che gli viene impartito ma che respira e fa la pausa al ritmo del maestro, cf. Habtämaryam 1963, pp. 217-218

[128] Riserve che prima della pubblicazione del volume, più di una volta ho fatto (invano) presente all'autore.

[129] Per una discussione dell'esegesi allegorica come matrice dell'interpretazione etiopica, cf. Kənäfä Rəgb A., "Yandəmta tərgʷame tarik 'ammeṭaṭ. Ṭəntawi yasorya kätäma təmḥərt bet" (Origine dell'Interpretazione Andəmta. La scuola di Antiochia, antica città della Siria). *Zena Ləssan*, 1977 (AM). V,1. 38-42. Tedros 2001, pp. 674-679.

teo), è di amore e di non amore. Nella prima stesura del lavoro, MM aveva l'intenzione di scartare le spiegazioni allegoriche delle guarigioni registrate in Mt 8,1-15 (WQ, 73-76; MM, 93-99). Il disagio che provava era quello di accogliere letture allegoriche per interpretare fatti reali. Secondo MM, l'esubero di spiegazioni, soprattutto il proliferare incontrollato di spiegazioni allegoriche può rendere ridicolo il messaggio evangelico. Di conseguenza, MM espunge non solo contenuti ma anche parecchi contenitori. È una scelta dettata dal convincimento che i commenti hanno bisogno di respirare e perché ciò accada, agli occhi di MM è stato necessario liberare il linguaggio (l'*amarico*), zavorrato da uno stile che i maestri stessi definiscono "ዘተበዘበ[130] = petulante" e da un lessico giudicato barocco. MM, oltre ad essere dotato di un'intelligenza acuta e aperta, si è trovato nell'invidiabile posizione di padronanza pressoché totale del materiale tradizionale, per cui, nell'ampia rielaborazione dei dati acquisiti ha dissodato il terreno e ha rimosso dal cammino molte spine e rovi.

c 4. Novità del volume e destinatari

L'edizione di MM ha lo scopo di raggiungere anche i laici, che di familiarità con il mondo dell'*andəmta* ne hanno ben poca, e questo è un altro dei motivi per cui ha voluto sfrondare i commenti e spianarne il linguaggio. Ha pertanto svolto un notevole lavoro di semplificazione dello stile, chiarendo espressioni ellittiche inafferrabili. In questo sforzo di aggiornamento MM ha introdotto una terminologia tecnica che sostituisce quella convenzionale. Ad esempio, invece dei termini tecnici tradizionali come "*ḥatäta* = spiegazione, commento", MM usa la voce *tigrina* "*mägläṣi* = spiegazione" e il suo equivalente *ḥatätawi mägläṣi*. Ha inoltre suddiviso il materiale creando sottotitoli quali, "*məssale* = allegoria"; "*tərgum* = interpretazione". Generalmente il sottotitolo *məssale* abbraccia interpretazioni che vedono personaggi, fatti e detti dell'Antico Testamento come profezie destinate a realizzarsi nel Nuovo Testamento. Il primo *məssale* dell'edizione di MM (p. 11) riguarda "Giacobbe figlio di Isacco" (Mt 1,2). Esso dice: "Giacobbe è la figura di Cristo, i pastori rappresentano i profeti, il pozzo è la figura del Battesimo, le pecore dei fedeli, la pietra per chiudere il pozzo rappresenta la maledizione di Adamo ed Eva[131]". Tal-

[130] Cf. TLK, p. 1646. Il linguaggio degli *andəmta* è spesso astruso e irragiungibile. È astruso perché, oltre al fatto che ha già la sua età, c'è la volontà di mantenere un certo alone di mistero intorno ai commentari. Mistero accessibile quindi non a chiunque, ma soltanto agli "eletti". C'è poi anche una seconda ragione più pratica: gli studenti devono farsi la loro gavetta per conseguire e conoscenza e titoli.

[131] Questa lettura allegorica di Giacobbe presso il pozzo è una sintesi dell'*andəmta* su Gen 29,1-10, che dopo aver dato una traduzione del testo *gəʿəz*, introduce la spiegazione spirituale dicendo "questo [racconto] è un *məssale* .. ". Cf. *Andəmta* su Genesi (manoscritto cartaceo, copia personale. Totale 180 pp.) p. 106, seconda colonna. Molto probabilmente

volta *məssale* introduce interpretazioni analogiche, con contenuti che non hanno un nesso immediatamente evidente con l'Antico Testamento. La spiegazione di Mt 3,16 (MM, p. 45) è uno degli esempi. Altre volte, come in Mt 8, ci sono ampie allegorizzazioni che non sono introdotte da *məssale*. Al lettore attento non può sfuggire il fatto che spesso le differenze tra *məssale*, *tərgum* e anche *mägläṣi* non sono ben definite[132]. Tuttavia, anche se l'utilizzo di questi sottotitoli non sembra omogeneo e costante, la sensibilità di scansionare il materiale per agevolarne la lettura rimane lodevole.

Il ricorso ai proverbi e ai detti popolari come supporto esplicativo è una caratteristica importante degli *andəmta*. Tradurli in un'altra lingua è un'impresa quasi impossibile. In MM la maggior parte di tali proverbi è stata semplicemente ignorata, tranne in pochi casi come l'adattamento del proverbio nel racconto in seno a Gv 4,5 "**የወደዱትን ፡ ቢያጡ ፡ የጠሉትን ፡ ቀላወጡ**" (WQ p. 424, terza colonna). È stato reso con un proverbio creato da MM: "**ዝደለይዎ ፡ ምስ ፡ ሰኣኑ ፡ ዘይደለይዎ ፡ ለመኑ** = non avendo ottenuto ciò che desideravano, hanno mendicato ciò che non volevano" (MM, p. 676). La traduzione non è perfettamente riuscita anche perché il significato del verbo *amarico* "**ቀላወጠ** = soffermarsi o presentarsi all'ora dei pasti senza essere stati invitati, con l'intenzione di mangiare a scrocco", in un'altra lingua, non è incasellabile in un unico termine[133]. Ben riuscito l'equivalente (migliorato) dell'adagio nel commento a Gv 4,38 "**ነቢያት ፡ በመደመዱ ፡ ሐዋርያት ፡ ገደገዱ** = gli Apostoli hanno costruito laddove i Profeti hanno spianato", WQ, 429 (terza colonna). MM, p. 685 (seconda colonna) dice "**ነቢያት ፡ ዝሓረስዎ ፡ ሐዋርያት ፡ ሐፈሰዎ** = gli Apostoli hanno raccolto ciò che i Profeti hanno coltivato". Il frequente impiego della prosa elevata è una peculiarità ben nota dello stile degli *andəmta*, peculiarità facilitata peraltro dalla ricchezza del lessico *amarico*. Alcune volte anche MM cede alle lusinghe della prosa rimata e cerca di emulare

---

cartaceo, copia personale. Totale 180 pp) p. 106, seconda colonna. Molto probabilmente l'interpretazione dell'*andəmta* deriva da testi *gə'əz* come quello che appare nella liturgia del *Qəbbäla* che cade immediatamente prima della Quaresima. Il testo dice: "**ወብዙኃን ፡ ኖሎት ፡ መጽኡ ፡ ወስእኑ ፡ ከሢቶታ ፡ ለዕብን ፡ እምአፈ ፡ ዓዘቅት ፡ እስከ ፡ ይመጽእ ፡ ያዕቆብ ። ዘከቡት ፡ ውስተ ፡ ሐቈሁ ፡ ዘሀሎ ፡ ይሠኀ ፡ እምሰብእ ፡ ከሠተ ፡ ወአስተየ ፡ መርዔቶ ። ወከማሁመ ፡ መጽኡ ፡ ብዙኃን ፡ ነቢያት ፡ ወስእኑ ፡ ከሢቶታ ፡ ለጥምቀት ፡ እስከ ፡ ይመጽእ ፡ ዓቢይ ፡ ኖላዊ ፡ እምሰማይ ፡ ከሠተ ፡ ወአጥመቀ ፡ ብዙኃነ ፡ አሕዛበ ፡ በውስቴታ ።** = ... vennero molti pastori ma non riuscirono ad aprire (= rimuovere) la pietra dalla bocca del pozzo finché non venne Giacobbe, nei cui lombi si nascondeva colui che doveva incarnarsi dagli uomini. [Giacobbe] aprì e abbeverò il suo gregge. Alla stessa stregua, vennero molti profeti e non riuscirono ad aprire il battesimo finché non venne il grande pastore dal cielo; aprì e battezzò con essa parecchie genti", cf. *Mäṣḥafä Ziq Wämäzmur*, p. 29.

[132] La nuova terminologia doveva essere spiegata all'inizio del volume.

[133] Sia GuV, col. 242, che TLK 689, usano ampie circonlocuzioni per spiegare il verbo "**ቀላወጠ**".

la controparte *amarica*. Ne abbiamo un esempio nel commento a Mt 4,17 MM (p. 54) "ሰባኺይ ፡ ሐደ ፡ ዮሐንስ ፡ ኔሩ ፡ ንሱ ፡ እውን ፡ ተመቲሩ = Giovanni era l'unico predicatore ed anche lui è stato decapitato" che riproduce fedelmente l'*amarico* "መምሩ ፡ አንድ ፡ ዮሐንስ ፡ ነበረ ፡ ያውም ፡ ተመተረ" cf. WQ, 47 (terza colonna).

Si è cercato di esporre la portata non indifferente di materiale che **MM** ha rimosso nella sua edizione. Per completare il quadro è però necessario aggiungere che ci sono anche alcuni pochi casi in cui MM, **aggiunge** del suo. E.g. c'è un commento a Mt 1,24 che non appare in WQ. Il testo dice: "... e prese la sua fidanzata Maria". MM (p. 22), aggiunge la seguente spiegazione: "Giuseppe la condusse all'assemblea dei Giudei. Siccome i Giudei l'avevano calunniata, le diedero da bere l'acqua dell'ammonizione. Solo che il suo volto rifulse più del sole e della luna nel mese di Nisan". In Mt 9,14 c'è un'aggiunta esplicativa che chiarisce il succinto testo di WQ (p. 81, seconda colonna) che dice: "*andəm*. C'è il digiuno del quarto[134], il digiuno del quinto[135], il digiuno del settimo, e il digiuno del decimo". Il linguaggio di WQ è sibillino, suscettibile di confusione. MM (p. 107) rielabora questo testo come segue: "... allo stesso modo è il digiuno del quarto e quinto mese, del settimo e decimo mese. Zc 8,18-19. Il primo mese degli Ebrei è [corrisponde a] Miyazya[136]. Es 12,1[137]. Il digiuno del quarto mese, per [commemorare] la cattura del popolo di Giuda e del suo esilio in Babilonia. Il digiuno del quinto mese per la distruzione del Tempio, per mano di Nabuzardan, capo dell'esercito. 2Re 25,12. Il digiuno del settimo mese è per la remissione del peccato. Lv 23,26-32. Il motivo per il digiuno del decimo mese è per [commemorare] il giorno dell'erezione del vitello d'oro, per mano dei loro padri nell'Oreb. Es 32,1-8".

In alcuni punti MM ha anche spiegato o addirittura emendato i dati della tradizione. A differenza degli *andəmta* in *amarico* che parlano "... di ciò che Gesù ha insegnato a partire dal suo concepimento" (cf. WQ, p. 2, prima colonna), nell'introduzione a Matteo, MM corregge e dice che "questo evangelista ha avuto in sorte, come suo territorio di predicazione, la Palestina e che vi ha predicato, quanto il nostro Signore Gesù Cristo ha insegnato dalla sua nascita fino alla sua Ascensione" (MM p. 2).

MM non rinnega del tutto la sua specie (accademica)! Gli *andəmta* fanno spesso uso del cosiddetto amarico dei dotti (*yäliqawunt amarəña*)[138] caratterizzato, fra l'altro, dall'utilizzazione di vocaboli *gəʿəz* come

---

[134] Letteralmente: mercoledì.

[135] Letteralmente: giovedì.

[136] L'ottavo mese del calendario etiopico.

[137] Il rimando non è esatto. Si sbaglia di un versetto, Es 12,2.

[138] Cf. Tedros 2001, p. 668.

se fossero *amarico*. Succede lo stesso nel libro di MM, che parla, per esempio, di ይብሰት = aridità[139] (p. 4), un termine che nel *tigrino* non esiste.

L'edizione di MM è penalizzata da difetti imputabili al tipo di formazione accademica dell'autore e purtroppo anche dalla sua condizione di dipendenza da terzi per poter leggere e aggiornarsi secondo i suoi desideri e le sue convenienze. Manca una bibliografia e, come è stato già rilevato, anche alcune delle fonti che cita non sono di aiuto perché non sono accompagnate da nessuna descrizione bibliografica. Ugualmente, le abbreviazioni come ዓ.ም.ግ[140] (p. V) sono inutilizzabili perché non è stato messo a disposizione un loro elenco esplicativo. Lodevole la qualità del *tigrino*, elegante e nitido allo stesso tempo.

Conclusione

Riepilogando si può affermare che questo volume è uno strumento utile a dissodare il terreno per studiosi degli *andəmta* di lingua *tigrina*. C'è la materia prima, presentata in maniera accessibile a chiunque. Alcune citazioni anonime sono state identificate e, come punto di partenza, questo è sempre di aiuto. La suddivisione del testo è un fattore che incoraggia il lettore ad intraprendere il non facile cammino negli *andəmta*. Il linguaggio è così bello e scorrevole e il materiale è disposto con una tale cura e armonia che per il lettore che non conosce l'originale *amarico*, il testo di MM si presenta come un prodotto ineccepibile. Rimane però vero che, da solo, questo commentario non è sufficiente per avere una visione esauriente dei commentari ai vangeli. I commentari di Matteo e di Giovanni sono una ricca riserva in cui sono confluiti numerosi rivoli del sapere tradizionale. La scoperta, l'analisi e la valutazione delle fonti sono un'impresa che deve essere ancora affrontata. Non c'è dubbio che in attesa di una traduzione integrale in lingua *tigrina*, con una buona introduzione e con le necessarie note esplicative, bisognerà sempre ritornare ai testi in *amarico*. Beninteso: per coloro che vogliono condurre uno studio scientifico. Il discorso cambia quando si parla di animazione pastorale ed evangelizzazione. In questa edizione, i ministri della Parola troveranno un ottimo strumento per la catechesi e per la predicazione. Il libro può essere sfruttato per comporre buoni manuali di catechismo.

Concludendo, non si può non riconoscere ed apprezzare l'enorme contributo e la fatica di MM e dei suoi collaboratori. Hanno fatto dav-

---

[139] Da *yäbsä* = fu secco, inaridì. Cf. DL, 1071; Leslau 1987, p. 626.

[140] I.e *'Amätä Məḥrät Gə'əz* = Anno di Misericordia *Gə'əz* (calendario *gə'əz*).

vero tantissimo, forse anche un po' al di sopra delle loro possibilità. Ma è solo un inizio (grande) di un progetto che deve continuare.

SUMMARY

This paper is basically a critical reflection on a new version of the traditional commentaries of the four gospels, known as *andəmta*. The volume has been produced by a prominent expert of the *gə'əz* New Testament, Mäggabe Məsṭir (an ecclesiastical title, which roughly means the "administrator of the God's secrets/grace") Mäbrahtu Mäba, and it is the result of at least thirty years of scholarship and of passionate dedication to the teaching and preaching of the Word of God. By his own admission, the publication of the bulky volume, is the dream of his life which has come to be true. On the one hand, the book presents the traditional exegetical material, handed down orally from generation to generation, on the other it contains several novelties, starting from the language. This is in fact, the first *andəmta* commentary to be published in *təgrəña*, and for that matter, in an impeccable *təgrəña*. Mäbrahtu Mäba, does not limit himself to rehearse slavishly the traditional data. It seems that his aim is to offer a slimmer version, more readily accessible even to readers, not familiar with the language and contents of the *andəmta*. While welcoming the new book which in the present paper is aknowledged as a milestone in the history of the transmission of the *andəmta* commentaries, this article wants to air some perplexity, concerning the heavy handed treatment of several parts of the traditional material which have been tacitly suppressed. The outcome of such an operation is an impoverishment of the commentaries. The article provides a brief critical survery of the *andəmta* commentaries edited and translated into european languages in the last two decades, trying to highlight their strengths and weaknesses.

P.O. Box 1185
Asmara - ERITREA

Tedros Abraha

ABBREVIAZIONI

AM = Amätä Məḥrät (calendario *gə'əz*).

Arägawi Mänfäsawi = Dästa (Abunä Abrəham) (ed.), *Arägawi Mänfäsawi* (Vecchio Spirituale), Addis Ababa 1922 (AM).

ÄthF = Äthiopistiche Forschungen. Wiesbaden 1, 1977 ss.

BnF, d'Abbadie 24 = Chaîne M., *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie*, Paris 1912.

Böll 1998 = Böll V., *'Unsere Herrin Maria': die traditionelle äthiopische Exegese der Marienanaphora des Cyriacus von Behnesa*, (AthF 48), Wiesbaden 1998.

Böll 2004 = Böll V., "Die amharischen andemta Kommentare zur Liturgie und zur Bibel" in *Studia Aethiopica* in Honour of Siegbert Uhlig on the 65th Birthday, edited by Verena Böll (e altri), Wiesbaden 2004, 23-28.

Budge 1928 = Budge E. W., *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*, 4 vols , Cambridge 1928.

Cerulli 1968 = Cerulli E., *La Letteratura Etiopica*, Firenze 1968.

Cowley 1977 = R. Cowley, "New Testament Introduction in the Andemta Commentary Tradition", OKS 26 (1977) 144-192.

Cowley 1983 = Cowley R., *The Tradional Interpretation of the Apocalypse of St John in the Ethiopian Orthodox Church*, Cambridge 1983.

Cowley 1986 = Cowley R., "Memher Esdros and his Interpretation", in *Proceeding of the Six International Conference of Ethiopian Studies*, (Goldenberg, G. ed. Tel Aviv, 1980), Rotterdam 1986.

Cowley 1988 = Cowley R., *Ethiopian Biblical Interpretation. A Study in Exegetical Tradition and Hermeneutics*, Oriental Publication 38, Cambridge 1988.

DL = Dillmann A., *Lexicon Linguae Aethiopicae*, Lipsia 1865.

Gäbrə'el (Abunä) 1993 = Gäbrə'el (Abuna, Liqä Pappas di Gerusalemme), *Təmḥrtä Haymanot Ortodoksawit*, (Dottrina della Fede Ortodossa), Addis Ababa 1993 (AM).

Graf 1937 = Graf G., "Zwei dogmatische Florilegien der Kopten. B. Das Bekenntnis der Väter", OCP 3 (1937) 345-402.

Guidi 1922 = Guidi I., "La Chiesa Abissina", *Oriente Moderno*, Anno II, 2, 3, 4. Roma 1922

Guidi 1932 = Guidi I., *Storia della Letteratura Etiopica*, Roma 1932.

GuV = Guidi I., *Vocabolario Amarico-Italiano*, Roma 1953.

HA = *Haymanotä Abäw* (Fede dei Padri), Addis Ababa 1967 (AM).

Habtämaryam 1963 = Habtämaryam W. (Liqa Səlṭanat), *Ṭəntawi Yä'Ityoppya Təmḥərt*, Addis Ababa 1963 (AM).

Heyer 1966 = Heyer F., "The Teaching of Tergum in the Ethiopian Orthodox Church", *Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies*, Addis Ababa 1966.

KWK = Kidanä Wäld K., *Mäṣḥafä Säwasəw Wägəs Wämäzgäbä Qalat Ḥaddis* (Nuova Grammatica e Dizionario), Addis Ababa, 1948 (AM).

Leslau 1987 = Leslau, W., *Comparative Dictionary of Ge'ez*, Wiesbaden 1987.

Mäṣḥafä Ziq Wämäzmur = *Mäṣḥafä Ziq Wämäzmur* (Libro dell'Innario e dei Canti), Addis Ababa 1979 (AM).

MḤS = Mäḥari T. (ed.), *Mäṣaḥəftä Ḥaddisat Sostu* (Commento agli Atti, Lettere Cattoliche, Apocalisse), Addis Ababa 1951 (AM).

MQ = Gärima (Mämhər later Abunä Mikael) (ed.), *Mäṣḥafä Qəddase. Kaqädmo Abbatoc siwärd siwwarräd yämäṭṭaw nəbabnna tərgwamew* (Il Messale. Come è stato trasmesso dai Padri antichi. Testo e commenti), Addis Ababa 1918 (AM)

Pedersen-Tedros 2003 = Pedersen K. - Tedros A., "Andemta" in *Encyclopaedia Aethiopica*, Vol. 1 A-C, 258-259. Wiesbaden 2003.

Tedros 2001 = Tedros A., *La Lettera ai Romani. Testo e Commentari della Versione Etiopica*, (ÄthF 57), Wiesbaden 2001.

Täkläṣadəq 1945 = Täkläṣadəq M., *Yä'Ityoppya Tarik. Kä Aṣe Ləbnä Dəngəl 'Əskä Aṣe Tewodros* (Storia d'Etiopia. Da Aṣe Ləbnä Dəngəl fino ad Aṣe Tewodros), Addis Ababa 1945 (AM).

TLK = Leiper Kane T., *Amharic-English Dictionary*, Wiesbaden 1990.

Weischer 1977 = Weischer B. M. (ed.), *Der Dialog "Daß Christus einer ist"*, Qerellos III, Wiesbaden 1977.

WQ = Wäldä Rufa'el (*mämhər*) - Gäbrä Mädḫən (*aläqa*) (edd.), *Wängel Qəddus. Käqädmo Abbatoc ǧämməro siward siwwarräd yämäṭṭaw nəbabunna tərgwamew. Yä'Ityoppya Liqawunt 'əndä safutənna 'əndä täräggwämut* (Il Santo Vangelo. Come è stato tramandato, a cominciare dai Padri antichi. Testo e commenti come è stato scritto e interpretato dai dotti Etiopici), Addis Abäba 1916 AM, [2]1959 AM, [3]1966 AM.

YQPM = Mäḥari T. (Liqä Liqawənt) (ed.), *YäQəddus Pawlos Mäṣḥaf* (Il Libro di San Paolo = Le Quattordici Lettere di San Paolo), Addis Ababa, 1948 (AM).

Zuurmond 2001 = Zuurmond, R., *Novum Testamentum Aethiopice: Part III : The Gospel of Matthew*, (ÄthF 55), Wiesbaden 2001.

Robert Slesinski

Sergius Bulgakov on the Glorification of the Mother of God

The Archpriest Sergius Bulgakov (1871-1944) has to be ranked among the finest of speculative minds in twentieth-century Orthodoxy. Most known for his sophiological casting of Orthodox doctrinal and dogmatic thought, he was also roundly criticized for it at the same time. His sophiology was even declared heretical by two Orthodox bodies, the Moscow Patriarchate and the Synod of Russian Orthodox Bishops Abroad, at that time headquartered in Sremski Karlovci of the then Yugoslavia, even if their respective decisions were rendered somewhat precipitously. Bulgakov, however, was to find a defender in Metropolitan Evlogy of Paris who exonerated him from the charge of heresy. But surely the main reason Bulgakov's speculative thought has largely been eclipsed in recent generations is due to the ascendancy of the Neopatristic Movement within Orthodoxy as championed by such figures as Georges Florovsky (1893-1979), John Meyendorff (1926-1992), and Alexander Schmemann (1921-1983). However the sophiological enterprise of Bulgakov may finally be adjudicated, one central, indeed, *key* aspect to understanding his thought is its *devotional* moment. In a word, Bulgakov's interiority as a speculative thinker was entirely formed in an Orthodox milieu that breathed the Divine Liturgy and the Divine Office.

This is why his minor trilogy should be afforded more attention than it has up until now amongst Orthodox and non-Orthodox theologians alike. This trilogy consists of *Kupina Neopalimaia* (The Burning Bush) (1927),[1] *Drug Zhenikha* (The Friend of the Bridegroom) (1927),[2] and *Lestvitsa Iakovlia* (Jacob's Ladder) (1929).[3] These volumes respectively outline the dogmatic dimensions of Orthodox veneration of the Mother of

[1] *Kupina Neopalimaia* (Paris: YMCA Press, 1927) Henceforward KN with pagination in the text.

[2] *Drug Zhenikha* (Paris: YMCA Press, 1927); Eng. trans. (Grand Rapids, Michigan and Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2006).

[3] *Lestvitsa Iakovlia* (Paris: YMCA Press, 1929).

God, St. John the Forerunner, and the angelic powers.[4] Though in length they do not near the heftiness of the three volumes in his major trilogy, *Agnets Bozhii* (The Lamb of God) (1933),[5] *Uteshitel'* (The Comforter) (1936),[6] and *Nevesta Agntsa* (The Bride of the Lamb) (1945)[7] that respectively expound upon the grand themes of Christology, pneumatology, and eschatology, these prior volumes are not "secondary" works for this reason alone. Indeed, throughout the minor trilogy one finds many keen theological insights and spiritually uplifting passages.

The present study is dedicated to Bulgakov's treatise on the Mother of God and tries to be as much a critical analysis of this text as an overview of it. As he states in his preface to *The Burning Bush*, Bulgakov, for his part, envisioned this work initially only as a polemical response to the Catholic dogma of the Immaculate Conception as defined by Pope Pius the IX in 1854 (KN 3). But he soon came to realize that a solely negative critique alone would not suffice, but needed to be complemented and enlarged by a thorough positive elucidation of the Orthodox Church's dogmatic understanding of the Mother of God in line with Orthodox theory and practice. Since Orthodoxy's only definitive statement about the Virgin Mary dates to the Council of Ephesus (431), which declares her truly to be the "Mother of God," the Theotokos or God-bearer, Bulgakov simply states that his further theses (see below) on her can only be viewed as *theologoumena* or his own "private theological opinion" (*ibid.*).

Given the relative paucity of developed Orthodox teaching on Mary, unlike in the Catholic Church, Bulgakov purposely centers his reflections on actual Orthodox Church practice in regard to the veneration of the Mother of God. His treatise, in this way, might be viewed as an elaboration on the fact that in the Divine Liturgy the Mother of God is held to be the summit of all creation, that she is, indeed, "more honorable than the Cherubim, and beyond compare more glorious than the Seraphim" (KN 5). Bulgakov has one overriding aim in this work, that is, to defend the thesis that the Mother of God knew no personal sin (KN 6). At the same time, it must be noted, even as he defends the doctrine of the personal sinlessness of the Mother of God, he never leaves an opportunity to polemicize with the Catholic Church over the dogma of the Immaculate

---

[4] For my analyses of the works on the Forerunner and the angels, see "On the Ontological Significance of John the Forerunner," *Communio* (Eng. ed.), 31 (2004) 500-508 and "Bulgakov's Angelology," *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 49 (2005) 183-202.

[5] *Agnets Bozhii* (Paris: YMCA Press, 1933); Eng. trans. (Grand Rapids, Michigan, and Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2007).

[6] *Uteshitel'* (Paris: YMCA Press, 1936); Eng. trans. (Grand Rapids, Michigan, and Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2004).

[7] *Nevesta Agntsa* (Paris: YMCA Press, 1945); Eng. trans. (Grand Rapids, Michigan, and Edinburgh: Eerdmans/ T & T Clark, 2002).

Conception. One aim of this study, on the other hand, is to try to reconcile Catholic and Orthodox dogmatic differences over this matter.

The first chapter in the treatise unambiguously sets forth Bulgakov's fundamental thesis, which, it should be noted, was not upheld by many important Fathers of the early Church. For Bulgakov, just raising the question as to the possible sinfulness of the Mother of God, the Most Immaculate One, is contemptuous (KN 7). In this regard, he faults his fellow Orthodox (without citing any) who would follow this line of thought just in order to be contrary to the Catholic position. On the other hand, he does forthrightly admit that the acceptance of the fittingness of the Mother of God's freedom from personal sin captured the hearts and minds of the faithful only gradually. He expressly cites Origen, Basil the Great, John Chrysostom among others, who attributed personal sinfulness to the Mother of God, while pointing to Epiphanius, Gregory of Nazianzos, Ephrem the Syrian, Ambrose, and Augustine as ones upholding Mary's personal sinlessness (KN 7-9). Relying on such texts as Luke 2:35 ("and you yourself shall be pierced with a sword") and Luke 2: 48, 50 ("Son, why have you done this to us? [...] they did not grasp what he said to them"), the former Fathers would at least impute the wavering of doubt to the Mother of God. Other texts that might be taken as a sign of little faith are those of Matthew 12: 46, 50 and Mark 3:31-35. But to Bulgakov's mind these interpretations are unsustainable. The reason is simple. How could the Annunciation be thinkable if the Most Pure One remained in sin (KN 10)? Furthermore, how can we possibly associate her with sin once the Holy Spirit descends upon her, and her womb becomes heaven itself? Even in her early years it seems simply impossible to impute sin to her. Does not her very Presentation in the Temple belie any thought of personal sin, freely and willingly committed? Bulgakov now puts his contention in another perspective. How could personal sin be a part of her life if everything in it is but a "prelude" and "path to Golgotha" (KN 12)? The very image of the Mother of God standing at the Cross of her Son cannot but reveal "her tribute of maternal suffering in the work of redemption" (KN 13). Such solicitude, Bulgakov maintains, is utterly foreign to sin.

Beyond these considerations of a psychological and spiritual nature, Bulgakov dwells on the expressiveness of Orthodox liturgical services in their praise of the purity of the most holy Virgin to point to her sinlessness. Considering all the special titles assigned to her — the "Holy of Holies," the "animated heaven," the "temple of all kings and thrones," the "Immaculate," and so forth — how, Bulgakov queries, can these titles be squared with any admixture of sin (KN 16-17)? To the objection that this line of argument leads to putting the Mother of God on par with her Son, the "One alone without sin," Bulgakov draws a clear distinction to negate

this equation. The Son of God was a stranger not only to personal sin, but also to original sin, whereas the Mother of God was subject to original sin (*pervorodnyi grekh*) (KN 18-19). In this regard, Bulgakov makes several other points. The force of original sin and its consequents, the infirmity and mortality of the body, did indeed hold sway over the Mother of God, meaning that she subsequently did die a natural death (KN 19) (we shall return to this point later). Secondly, and most significant of all is that the Lord Jesus is the Savior of the whole human race, including his Mother (KN 20). His final remark seems less compelling. According to him, the immaculateness and sinlessness of the Ever-Virgin are attributes not of her nature, but of her state in life (*ibid.*). Given the special character of the Ever-Virgin that makes her the exemplar for all humanity, should not her state in life be fully at one with her nature as an elected creature of Almighty God? This ultimately is a crux issue in the dogma of the Immaculate Conception, which understandably will be revisited in the course of coming to terms with Bulgakov's teaching on the Mother of God.

The second chapter in Bulgakov's treatise is entitled the "Force of Original Sin for the Mother of God." The title actually is quite deceptive as the chapter deals less with the Ever-Virgin than with Bulgakov's teaching on the fundamental tenets of Christian anthropology. It is precisely on this score that he skews true Catholic teaching on the subject, pinning his rejection of the dogma of the Immaculate Conception to it. Methodologically speaking, it goes without saying that Bulgakov could never have written these pages during the past generation as Catholic theology has clearly superceded, if not repudiated, the standard *theoretical* framework of a "state of pure nature" in contrast to engraced nature characteristic of late Scholastic teaching on down into the mid-twentieth century. From his Orthodox perspective, Bulgakov rightly grasped the fundamental weakness, indeed, error in this Scholastic hypothesis. Subsequent to Bulgakov's own elaboration on this point, the great French Jesuit Henri de Lubac (1896-1991) was to level a similar attack on the theory of pure nature as propounded in late Scholasticism. At first reprimanded for this, he was later fully "rehabilitated," even becoming a *peritus* at Vatican II and later a cardinal. His point was very straightforward: Man as such was never created in a "state of pure nature" independent of grace. To the contrary, he came to be *within* the supernatural order as a beloved — i.e., *engraced* — creature of God, a being-*in-relation* with the Creator. For his part, Bulgakov beautifully articulates this insight writing that "God came into the cool of the day to converse with man as with a friend, and this 'conversation' was not some *donum superadditum* [a specially added gift] in relation to his incorrupt nature; to the contrary, this 'speaking with God' was an intrinsic given to it" (KN 25). Bulgakov further states

that by counterpoising nature and grace in man, Catholic theology undermines the basic ontological constitution of man as bearing the image of God (KN 25-26).

In his own exposition of Bulgakov's Mariological doctrine, Andrew Louth correctly notes the problematic over the "state of pure nature" and how in the Catholic world it has largely been overcome.[8] He does not, on the other hand, offer a judgment on Bulgakov's overall understanding of the Catholic doctrine of grace and justification. The biggest lacuna in Louth's exposition, however, concerns the dogma of the Immaculate Conception itself to which Bulgakov dedicates his entire chapter three (KN 77-109). After parenthetically mentioning the topic, he simply moves on to a discussion of Bulgakov's lengthiest chapter on the glorification of the Mother of God (KN 110-210).[9] This issue, however, cannot be skirted because Bulgakov does, indeed, dwell on it and directly polemicizes with the Catholic Church over it.

In tackling this issue, it is probably best to set forth the Orthodox position on grace as relayed by Bulgakov and then see how Catholic doctrine either agrees or disagrees with it or just complements it. The cornerstone of the Orthodox (and Catholic for that matter) understanding of man, Bulgakov straightforwardly notes (KN 21, see KN 21-33, 67-68 for what follows), is that man is created in the image and likeness of God. Stamped on his nature is God's very trihypostatic image. There is, in other words (not Bulgakov's), the indwelling of the Holy Trinity in the human person. Moreover, the whole of the created order is itself good as it is the work of God the Creator, who is none other than the Good. In the very creaturehood of the human person, therefore, there is *by essence* no defect. Although sin and death are possibilities for man due to the fact of his creaturehood, they are contrary to his nature as a created person. To the contrary, man is created in order to partake of the divine nature or, in more concrete terms, to "converse with God."

In original sin, man, i.e., Adam and Eve, chose to break off "conversation" with God, thus extinguishing a life of grace within themselves. The consequents of this are sin, suffering, and death. These also extend beyond man himself and affect his fundamental relationship with the created order itself. The world is now in a real sense left an "orphan;" it is no longer at one and in peace with man. The world now lies and suffers in evil, and sin now is a fundamental law governing the life of the human

[8] Andrew Louth, "Father Sergii Bulgakov on the Mother of God," *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 49 (2005) 145-64, esp. 152-53, 155.

[9] *Ibid.*, 157. A similar weakness mars L. A. Zander's résumé in *Bog i Mir (Mirosozertsanie ottsa Sergiia Bulgakova)* (God and World [The worldview of Fr. Sergius Bulgakov]) (Paris: YMCA Press, 1948), 62-66.

person. The personal sin of Adam, who is the "all-man," the exemplar of mankind, the forefather of everyone, results in his free "self-definition" as one in disobedience to God. Since Adam is the "all-man," the consequences of his sin are destined to affect every human person who comes into being, who, in other words, must share in his "original sin." To combat this, to restore man to a life of grace, the whole work of Redemption was preordained by Almighty God. With the Redemption man can once again partake of the divine nature (see 2 Pt 1:4) and be transformed *from within*, having had his original *ontological* similitude with God thereby restored.

Now in this "Orthodox" description of the dynamics of creation, grace, and redemption there is nothing with which Catholic theology would be at variance. So how is it that Bulgakov confounds the true Catholic position? As has already been remarked, he has, at least initially, a strong leg to stand on. He clearly grasps the fundamental weakness, indeed, error, in what is now viewed as a debased Scholastic theology. But in the process of criticizing the theory of a "state of pure nature," he seems blind to the real truths that even this theory, however inadequate, is trying to convey and protect. At the same time, he fails to make some key distinctions crucial to understanding the real Catholic point of view. All of this, of course, is somewhat understandable since the Orthodox world never really underwent the crises in the Christian West that, at root, are controversies over the nature of grace and its role in the Christian life. The full import of these divergences, however, does not seem to be fully grasped by Bulgakov.

To begin with, as Bulgakov himself would surely acknowledge, the debate in the West begins with Pelagianism (a heresy not rampant in the Christian East) whose chief opponent was St. Augustine, the "Doctor of Grace" in the Catholic world. In the teaching of Pelagius, a 4th-5th century Celtic monk, man's sincere effort alone as freely chosen by him is sufficient for him to earn salvation and the loving embrace of Almighty God. Grace for him is something external and includes such things as nature itself, free will, and the moral law as given in the precepts of the Old and New Testaments. For Augustine, on the other hand, grace is totally *gratuitous*. It is a gift of God to us in no way due to our personal efforts alone. Thus for him, grace is that amalgam of gifts independent of nature that is necessary for salvation. Grace fundamentally is God's gift of himself to man that sanctifies him from within aided by the infusion of faith, hope, and charity, the aptly named "theological virtues."

The situation in the West is only complicated by the Reformation and the Reformers' understanding of Christian anthropology and grace that subsequently finds its variants in Catholic circles under the condemned headings of Baianism and Jansenism. Common to all these schools of

thought is an extreme form of Augustinianism. With the fall of Adam, man's nature is internally corrupted to such a degree that the notion of cooperation with grace — an integral facet of Augustine's own views — is rendered inoperable. For Michael du Bay (Baius) (1513-1589), the gifts lost by Adam were fully natural, and not preternatural, with their forfeiture thus entailing a substantial wound or impairment of human nature *as such*,[10] contrary to Catholic theology, which maintains that created human nature was not harmed to its core by Adam's sin, but only deprived of the preternatural gifts that were part and parcel of man's original state of justice. Only with the imputation of Christ's merits, his redemptive grace, to man is the believer justified, but not intrinsically in an ontological sense, but only extrinsically by imputation in the case of the Reformers and by the irresistible attraction of grace necessitating man's action, thereby negating human freedom, man being only "extrinsically" free, to the mind of Baius and Cornelius Jansens (Jansenius) (1585-1638).

The Catholic teaching on original sin as dogmatically decreed by the Council of Trent (Session, V, 1)[11] is as follows. Upon Adam's disobedience, he immediately lost the holiness and justice in which he was created and because of this transgression was henceforth subject to the power of death. This sin did not just damage him alone but affects all his descendants to whom mortality and bodily infirmity are likewise transmitted. This sin, in turn, cannot be removed by human effort alone, but only by the redeeming merit of the Lord Jesus who by the sacrifice of his own blood is our righteousness, sanctification, and redemption, and that this merit is applied to both adults and infants alike in the sacrament of baptism. Furthermore, the grace given in baptism truly remits the guilt of original sin, and all that pertains to the true essence of sin is also removed. Those reborn in baptism truly do again enjoy innocence, purity, and blamelessness and truly do become beloved children of God. At the same time, the Council Fathers declare, concupiscence as a tendency to sin still remains in the baptized. But if the baptized, by the grace of Christ, withhold consent and resist temptation, they truly do earn the right to a heavenly reward. As a last note, the Council Fathers significantly add one more comment (DS 1516). In observance of the constitutions of Pope Sixus IV (see *Cum praeexcelsa*, 27.II.1477, DS 1400, and *Grave nimis*, 4.IX.1477, 1425-1426), they declare that their decree on

---

[10] Denzinger-Schönmetzer, eds., *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1965, 34th ed.), 1921. Henceforward DS.

[11] *Decrees of the Ecumenical Councils, Volume II*, Norman P. Tanner, S.J., Eng. ed. (London and Washington, D.C.: Sheed & Ward and Georgetown University Press, 1990), pp. 665-67.

original sin does *not* deal with the status of the Immaculate Virgin, the Mother of God.

Now what if anything in this résumé is foreign to Orthodox teaching? To the contrary, Catholic orthodoxy here is truly Orthodox as well. In line with standard conciliar practice, the Tridentine Fathers do not engage in speculative thought as such and by and large eschew the technical terms of systematic theology. Their task is quite otherwise. One could say that the Decree on Original Sin is nothing other than an example of authoritative *catechesis*. As an introduction to the decree makes clear, there is a real *pastoral* reason for the decree as well as a dogmatic one. Simply stated, the Christian people have a right to know what the truth is in this regard. This point being made we need to see how Bulgakov himself interprets this decree. Although he seems faithful to the meaning of the decree and seems in basic agreement with it in his own reference to it, somehow he seems stuck in his terminological framework, using such technical terms as *"justitia originalis"* and *"donum superadditum,"* which are *not* to be found at all in the actual decree as cited by Bulgakov (KN 66).[12] This is no small matter as the reason why Bulgakov seems, I would argue, to fail to appreciate the true Catholic understanding of grace is precisely because he has tied Catholic teaching too closely to the hypothetical framework of the "state of pure nature."

Before returning to Bulgakov's text, it bears reading what the Tridentine Fathers directly say about the nature of justification as it will be of consequence when evaluating Bulgakov's own words about Catholic teaching on the subject.[13] They declare (Session VI, 13.I.1547) that justification "consists not only in the forgiveness of sins but also in the sanctification and renewal of the inward being by a willing acceptance of the grace and gifts whereby someone from being unjust becomes just" (DS 1528). This straightforward description of justification is, in philosophical terms avoided by the Council Fathers, at depth an *ontological* one. Justification goes to the *core* of the being of the one justified. Man is justified — sanctified — *from within*. In other words, the merits of Christ are not merely imputed to man, as the Reformers would have it. In somewhat uncharacteristic fashion, the Council Fathers do give a more technical explanation of the *causality* at work in the process of justification. The Decree on Justification (ch. 7) reads in part:

---

[12] As an aside, it should be noted that the first time the term "supernatural" occurs in a document of the Magisterium of the Catholic Church is in the bull *Ex omnibus afflictionibus* (1 X.1567) of Pius V (DS 1921, 1923). See M. Flick, Z. Alszeghy, *Fondamenti di una antropologia teologica* (Florence: Libreria Editrice Fiorentina, 1970), p. 429.

[13] *Decrees of the Ecumenical Councils*, 673-74.

> The causes of this justification are: final cause, the glory of God and Christ, and eternal life; efficient cause, the God of mercy who, of his own free will, washes and sanctifies, placing his seal and anointing with *the promised holy Spirit who is the guarantee of our inheritance*; the meritorious cause, his most beloved and only-begotten Son, our lord Jesus Christ who, when we were at enmity with him, *out of the great love with which he loved us*, merited justification for us by his most holy passion on the wood of the cross, and made satisfaction to God the Father on our behalf; instrumental cause, the sacrament of baptism, which is the sacrament of faith, without which justification comes to no one. Finally, the one formal cause is the justness of God: not that by which he himself is just, but that by which he makes us just and endowed with which we are renewed in the spirit of our mind, and are not merely considered to be just but we are truly named and are just, each one of us receiving individually his own justness according to the measure which the holy Spirit apportions to each one as he wills, and in view of each one's dispositions and co-operation. For though no one can be just unless the merits of the passion of our lord Jesus Christ are communicated to him; nevertheless, in the justification of a sinner this in fact takes place when, by the merit of the same most holy passion, the love of God is poured out by the agency of the holy Spirit in the hearts of those who are being justified, and abides in them (DS 1529).

What is important to note in this accounting is that justification is seen as a real effect of the indwelling of the Holy Trinity in the believer, a divine presence within him that enables him to participate, as internally justified and thereby just, in the very justice of God himself. It is also a description that can ultimately only be fully understood in *ontological*, and not psychological or merely juridical, terms.

It is time now to return to Bulgakov's text and review a number of passages critical of Catholic positions on Christian anthropology and grace. Right at the outset of his discussion of original sin and the Mother of God, Bulgakov dwells on the teaching of late Scholasticism and its differentiation between a *donum superadditum, justitia originalis*, and the *status naturae purae* (KN 21). In an effort to explain the absolute gratuity of grace, these terms are appealed to in the theory of the "state of pure nature" (itself cast in Aristotelian terms with "nature" entailing everything that belongs to a created being or thing that allows it to reach its "natural" end or purpose in existing) as a way of explicating what human nature is in itself, prescinding from any consideration of the supernatural order. In the context of Baius and Jansenius, it does so for an important reason. Since these two subscribe to the thesis that man's primal integrity and original justice were not gifts of grace, but simply "natural" or due to the first man, this means that their loss in original sin thereby inflicts a mortal wound on human nature, rendering it totally depraved. In

other words, the activity of fallen man, if not under the impulse of charity, is of itself necessarily determined to evil.

In contrast to this vision of man, Catholic theology maintains that original sin did not so internally corrupt human nature that the image of God in man is permanently marred. No sin, however grievous, could ever fully counteract the fundamental *goodness* of creation as deemed by God in his creative act. True, with Adam's sin, man lost his original bodily integrity and immortality, but he fundamentally remains open to communication with his Creator. In this, Orthodox theology would also agree. But the critical distinction Bulgakov does not draw is between *preternatural* (*praeter naturam*) (*"vneestestvennyi"*) and *supernatural* (*sverkhestestvennyi*) gifts. Nevertheless, both Orthodox and Catholic theology agree that with original sin bodily integrity and immortality are no longer constitutive features of human nature. But Catholics go further identifying bodily integrity and immortality as "preternatural gifts," indicating that they were constitutive aspects of the state of original justice, but nevertheless essentially special gifts of the Creator, the deprivation of which as a punishment due to sin still leaves man intrinsically whole and good. Since Catholics and Orthodox uphold the same basic Christian anthropology in this regard, the concept of the "preternatural" is certainly implicit to Orthodox theology. It is implicit for another reason. The notion is a critical one for any would be theology of miracles. In the case of the miraculous, theoretically, natural powers may well be able to produce the same effect, but certainly not in the same mode (e.g., a sudden cure) utilized by the divine power at work in miraculous interventions in the order to nature.

But as a corrective to the older binary of nature and grace in the theory of the "state of pure nature," contemporary Catholic theology, in an effort to eschew any unwarranted separation between the "order of nature" and the "order of redemption," rather speaks of nature *as a first grace*, thereby positing the gratuity of creation itself, and the gifts received through the redeeming missions of the Word Incarnate and the Holy Spirit as the *grace of redemption* or *secondary* grace. Could this revised way of framing the discussion obviate Bulgakov's own critique of the Catholic position?

When Bulgakov writes (KN 22) that according to Catholic teaching the first man was created neither free from death nor from concupiscence, he is surely wrong as the two principles, nature and supernature or grace, are not contrary to one another in spite of what he affirms. Both nature and the preternatural gifts are expressive of the supernatural principle at work in man and are graces; they truly are manifestations of God's free will and predilection for man. The *deus ex machina* framework in which Bulgakov casts (KN 23) Catholic teaching on the supernatural is

merely a needless caricature of what really is the case. The relationship of "super" (above) is hardly one of anti-natural force or sheer arbitrariness, as Bulgakov holds, but rather bespeaks nature *in continuum with* the heights of the divinity. Created nature itself is evocative of the supernatural; it possesses, in other words, an inherent inclination to the transcendent, to what lies "beyond and above" itself. Oddly enough, Bulgakov should entirely agree with the last point, as it is just a re-wording of his own fundamental intuition on the sophianicity of human creaturehood. Indeed as Bulgakov writes, "it is in its sophianicity that the ontological foundation of the *fullness* of human nature is found. The creaturehood [of human nature] by no means manifests itself in the *substantial* defectiveness of created nature [...] but only in the *image of possession* of its fullness" (KN 23-24). What is interjected between the two clauses in the last statement is merely the erroneous gloss of Bulgakov in which he ascribes the former proposition to Catholic theology with mortality and concupiscence being necessary features of primal human nature.

To continue, Bulgakov is also surely wrong in his judgment that Catholic anthropology holds that God created man mortal (KN 57) for the reasons already given. On the other hand, Catholic theologians would no less agree with Bulgakov that Adam was created in grace or to use Bulgakov's words that he was "naturally engraced" (KN 60). Because there is agreement on this, why should Bulgakov insist that Catholic doctrine "destroys the sophianicity of man and severs and brings the states of justice and grace in him into opposition with one another" (KN 61)? Again, Bulgakov fails to grasp that in Catholic theology the two principles of nature and grace in man form one continuum. In this way, he is also quite mistaken in his characterization of the Catholic understanding of deification or the sanctification of man as a process "from without" wherein God works "above" man and not from *within* him (KN 62). In no way can Catholic teaching here be reduced to the mechanical juridicism be accuses it of (*ibid.*). Indeed, on this score Bulgakov proffers a rather Lutheran reading of the true Catholic position. By no means do Catholic theologians teach that man is a non-participant in the process of salvation nor that he remains fundamentally without change in the process contrary to Bulgakov's own exposition (*ibid.*). Quite to the contrary, Catholics clearly subscribe to the same *ontological* understanding of the process of sanctification as do the Orthodox.

Oddly enough, when Bulgakov writes that "the state of being engraced before the Fall was normal and in this sense *natural* for man" (KN 63), he sounds surprisingly like Baius. Later on in his work, Bulgakov does, in fact, cite Baius without particularly dwelling on his thought (KN 89). If nature and grace were truly one and the same in first man, then his first sin would entail more than just a loss of bodily integrity and immortality,

but more gravely a substantial injury to his nature as such. At least this is the radical — and more consistent — logic of Baius, something to which Bulgakov, of course, does not subscribe. He merely postulates a fundamental proclivity in human nature toward sin (see KN 23-24) as a feature of his creaturehood, without, however, explaining the dynamic that would allow for the loss of man's bodily integrity and immortality without entailing an intrinsic wound to human nature. Catholic theology, on the other hand, does account for this with its recourse to the preternatural.

But after pages and pages of polemic with Catholic teaching over original justice and grace, the question remains what does all this tell us about the honored status of the Mother of God. I would argue very little. It almost seems as if Bulgakov is grasping at straws in his apparent attempt to cast aspersions on the dogma of the Immaculate Conception by somehow trying to link it to the theory of the "state of pure nature," which rose to prominence as such only in the sixteenth and seventeenth century debates over Baianism and Jansenism. When Bulgakov actually speaks of the privileged place of the Mother of God in the Christian dispensation, he merely repeats, without any significant development, his thesis at the outset that the Ever-Virgin was subject to original sin as she needed to be redeemed by her Divine Son like the rest of humanity, but that through the action of the Holy Spirit upon her she knew no personal sin in her lifetime, even if she was still subject to the essential infirmity of human nature (see KN 56-57, 68-70, 72-76), being subject to temptation only in the form of "trials" and "ordeals" (KN 72). The one issue, however, on which Bulgakov is adamant, but which needs to be addressed further is his stance that the Mother of God was subject to the law of death, that she died a natural death, in contrast to Catholic theology on the Immaculate Conception that, to Bulgakov's mind, is obliged to deny a link between death and original sin (KN 56-57). A response to this problematic, however, is best left to later when Bulgakov's views on the glorification of the Mother of God will be expounded upon.

As if Bulgakov has not been polemical enough, he is even more strident in his third chapter on the "Catholic Dogma of the Immaculate Conception of the Mother of God" (KN 77-109). As one with great admiration for Bulgakov's theological genius, I find these pages especially troublesome and irksome. There seems to be little attempt to try to enter into the authentic spirit of Catholic theology. Indeed, Bulgakov comes across as simply *a priori* against any particular contribution Catholic theology might offer to the history of Christian dogma. Certainly none of Bulgakov's more notable ecumenical balance is seen in these pages. As painful as it is to say this, this judgment must be proffered in the interests of truth. Significantly, in the course of his whole exposition in this

treatise as such, Bulgakov pursues no historical overviews of what individual Orthodox theologians and hierarchs have said throughout the ages on the subject, much of which is supportive of the dogma.[14] If this had been done, his discussion would have to have been cast entirely otherwise.

Acknowledging that Catholics venerate the Mother of God as much as Orthodox do, Bulgakov immediately adds, however, that Catholic doctrine here has undergone "that general spiritual oppression, which weighs upon the whole Catholic world" (KN 78). Thus we see that at the outset Bulgakov frames his discussion in an overtly politicized way. He immediately adds that in the Catholic Church one constantly sees the incursion of absolute papal power into all areas of Church life and the desire to "dogmatize from above" (*ibid.*; see also KN 94). Bulgakov seems even reluctant to admit that there was a real consultation with all the bishops of the Church before the dogma of the Immaculate Conception was defined (1854). But what is a truly glaring oversight on Bulgakov's part is the failure to note the truly centuries-long history of not only theological debate over the issue, but also the progressive and evermore pervasive devotion to the Mother of God under this title in the Catholic world. In a word, Bulgakov's whole characterization of the ecclesial scene at the time of the dogmatic definition by Pius IX is totally off base and unwarranted. The best that he can say is that "in general the Catholic dogma is an incorrect expression of a correct thought about the personal sinlessness of the Mother of God" (KN 79).

Bulgakov next indicates what he believes are the two presuppositions of the dogma. The first of these is the Catholic understanding of the action of original sin in man in connection with his original state, while the second is Catholic acceptance of creationism as the explanation for the origin of human souls (KN 82). Seen together, Bulgakov explains the Immaculate Conception as the result of the return to Mary of the gift of *justitia originaris* upon the creation of her soul by God by way of a special exception in the order of grace. At face value this seems a faithful rendering of the dogma, even though he makes no mention of this singular grace being *expressly* linked to the redeeming merits of Christ, the Savior of all mankind. But Bulgakov is actually trying to set the stage for a broader attack on the level of fundamental Christian anthropology well beyond the dogma of the Immaculate Conception itself. Basically what he is attempting to argue is that Catholic theology suffers from a *dualistic*

[14] Lev Gillet, "The Immaculate Conception and the Orthodox Church," *Chrysostom*, 6:5 (1983) 150-59. For a listing and citations of Eastern Fathers that seem to favor belief in the Immaculate Conception, see Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama, III. Dramatis Personae: Persons in Christ* (San Francisco: Ignatius Press, 1992), 319-23.

understanding of man that puts the supernatural at fundamental odds with the natural (see KN 88 in particular). In this perspective, what actually obtains in Catholicism is a non-ontological understanding of human nature, original sin, and redemption that is purely mechanistic and juridical, which offers only a *deus ex machina* approach to the whole matter.

Needles to say, what obtains here is only a twisted caricature of Catholic theology. The essential, hylomorphic understanding of man as an intrinsic unity of body and soul that lies at the foundation of Catholic anthropological teaching is simply by-passed in Bulgakov's schema. In addition, the real Catholic conception of grace as a sanation and elevation of fallen human nature *from within* and not as merely "superimposed" seems foreign to Bulgakov. The want of a genuine appreciation of Catholic theology from an ontological point of view can only lead Bulgakov to conclude that in the Catholic understanding of divine action in the world — and not just in the instance of a possible Immaculate Conception in the Ever-Virgin — is merely an instance of divine arbitrariness and never divine freedom.

Accusing Augustinian thought in particular of a characteristic insensitivity to the body and of Manicheism in general (KN 85), Bulgakov writes that "human nature in this perspective is defective on account of its union with the body; to it is not inherent the primal, immanent harmony and natural grace undergirding the sophianicity of grace. Therefore it can only be supported by action from without, by transcendent, supernatural grace, by an act, if it can be so expressed, of divine arbitrariness, *deus ex machina*, not in correspondence, but in non-correspondence with or contrary to the nature of man" (*ibid.*). From Bulgakov's general standpoint, he can only conclude, then, that in Catholic theology the Incarnation itself is also only a manifestation of divine arbitrariness, it being "not a fulfillment of human nature," but again "just a certain coercion acting from without on human nature" (*ibid.*).

Cur Deus Homo?, we might, indeed, ask. Christian theology has certainly debated this question for centuries. But one school of thought in Catholic theology that certainly belies the substance of Bulgakov's critique is that upholding the absolute and universal Primacy of Christ as the ultimate explanation of all things. One of this school's adherents is no one other than Blessed John Duns Scotus (1265?-1308), the *Doctor Subtilis*, who most assuredly supplies what Bulgakov accuses the Catholic position of lacking, namely, an ontological perspective. In a word, the primary and fundamental reason for the Incarnation is the adoption and divinization of man in Jesus Christ. Further grasping that the redemption means more than just a liberation from sin, but is truly an insertion into Christ, a true being-at-one with the Lord, it was his theological intuition

to grasp that in the *order of time* Mary's glorification could already begin with the creation of her soul as a true *preservative* redemption or preredemption, even if in the *order of nature* she was still a child of Adam.

In this Scotistic perspective, the charge of "juridicism" in the understanding of the redemption of sin that Bulgakov claims (KN 92) lies at the root of the dogma of the Immaculate Conception simply fades away. To Bulgakov's mind, on the other hand, the Immaculate Conception is nothing but a form of "amnesty," i.e., a "juridical act" that precludes any "rebirth of human nature" (KN 93), ontologically understood. Curiously, however, even though in this work he rejects any thought of a "foretelling of the redemption" (*ibid.*) as indicated in the dogma of the Immaculate Conception, he does in short order in *The Friend of the Bridegroom* appropriate a sense of this teaching to himself, even if he does restrict it to a description of the personal sinlessness of the Mother of God and the Forerunner. He writes in the introduction to this work: "In the Forerunner, as in the Mother of God, original sin is not yet overcome, but is *pre*-overcome (*predpobezhdaetsia*); Adamic nature is *pre*restored (*predvosstanovliaetsia*) as restored by the Savior," adding that a "certain human *self*-restoration (*samovosstanovlenie*) and *self*-salvation (*samospasenie*) takes place to the degree that this is given to man and, consequently, required of him."[15]

At this juncture, however, it is important to turn to what Bulgakov views as the second presupposition behind the dogma of the Immaculate Conception, namely, the Catholic espousal of creationism, the fact that God himself immediately creates the human soul at the moment of conception and that it is immortal. Without overtly rejecting this teaching, Bulgakov is, however, favorably inclined to the contrary position of generationism or traducianism, which holds that the souls as well as the body is inherited from our biological parents. As Bulgakov observes, whereas the former stance is based on the simplicity and indivisibility of the spiritual soul, the latter's advantage is the fact that "the thought of a new creation of souls breaks up the unity of the human race," thereby rendering "unintelligible the transmission of inherited sin" (KN 96). Thus, Bulgakov proposes to integrate the two points of view, noting that to him the very asking of the "when and how God creates souls" (KN 98) unjustifiably attributes the category of time to God. For this reason, he favors the view that in the one act of creation of Adam that reveals the superworldly origin of the human person, God at the same time gave man the power of generation of not just the body, but also of the soul (see KN 104-6).

---

[15] *Drug Zhenikha*, 11 (translation mine); Eng. trans., 4.

Furthermore, Bulgakov adds, a consistent creationism only results in a "crude and naïve occasionalism and atomism in the understanding of human destinies" (KN 107) that fashions each man's fate in isolation and without ties to the one human race. At the same time, however, Bulgakov maintains that "insofar as creationism entails a preestablished relationship between the spirit created by God and the body given birth by parents, it in fact surrenders its position and presents itself as only a variant of traducianism" (*ibid.*). Turning the discussion to Mary and the Immaculate Conception, Bulgakov finds in the dogma only a confirmation of this occasionalism that truly separates her from the rest of the human race (see KN 107-9) by an "act of one-sided divine arbitrariness" (KN 108).

Leaving a full discussion of the creationism-traducianism debate to the side, as on this score Bulgakov parts company with most Orthodox, the fundamental matter at issue concerns the *ontological* status of the Mother of God in the economy of salvation, which Bulgakov would maintain the dogma of the Immaculate Conception obscures. Having already drawn attention to the Scotistic school, it is not difficult to craft a Catholic rejoinder to Bulgakov. But before pursuing this point, it is now an opportune moment to indicate what I think is the chief methodological error in Bulgakov's whole critique. He may have found an Achilles' heel in the theory of the "state of pure nature," but he hinges too much of his argumentation on it as the development of the Catholic doctrine, then dogma, of the Immaculate Conception has entirely different historical roots. Quite simply, nowhere in his extended presentation does Bulgakov ever mention the key theological intuition at stake as cogently articulated in the principle *potuit, decuit, fecit* (it could be, it was fitting, it was done).[16] In elaborating on this principle Duns Scotus was able to reconcile the doctrine with the doctrine of universal redemption. As he reasoned, a most perfect mediation was surely worthy of the most perfect Mediator. But such mediation would not be perfect in the presence of original sin. Therefore it was only fitting that the most perfect Mediator preserve his Mother in time from this stain. At the same time, his Mother is seen to be even more beholden to him than the rest of creation since hers was, indeed, a most perfect redemption. The Ever-Virgin was not subject to original sin owing to her own merits, but solely owing to her Divine Son's. Expressed otherwise, it was a matter of her *election* to be the Mother of God, which was, indeed, preordained. An even more decisive ontological argument thereby comes to the fore. Two scriptural texts bring this out into the open. "It is he [Christ] who is head of the body, the

---

[16] The principle finds its first exponent in Eadmer of Canterbury (1064?-1124?) An alternate rendering is: *Decuit, potuit, ergo fecit.*

Church, he who is the beginning, the first-born of the dead, so that primacy may be his in everything" (Col 1:18), followed by "when the designated time had come, God sent forth his Son born of a woman, born under the law, to deliver from the law those who were subjected to it, so that we might receive our status as adopted sons" (Gal 4:4-5). The fact that Christ holds primacy in all things and was, indeed, predestined by the Father to be sent forth to redeem mankind has clear implications for the Ever-Virgin. If the "Son born of a woman" enjoys an absolute primacy and predestination, what does this make of his Mother? Does she not thereby also share in some real way in this primacy and predestination? These questions, of course, lie beyond Bulgakov's own framework, but they are precisely the ones that spawned the debate over the possibility of an Immaculate Conception in the Ever-Virgin's instance, at the very same time that devotion to her under this title became evermore pervasive among the body faithful. All would be Orthodox disciples of Bulgakov, for their part, need to readdress the whole issue in the light of this greater problematic.

Even if it is true that Bulgakov engages in a polemic with Catholicism over the dogma of the Immaculate Conception, his own filial devotion to the Mother of God cannot be questioned. This, above all, comes through in the last and by far the lengthiest of his chapters, which is simply entitled the "Glorification of the Mother of God" (KN 110-210). As Bulgakov remarks, in the Orthodox liturgy the faithful follow the Mother of God along the course of her life development with all the festive celebrations and prayer services in her honor. Beginning with her Nativity, Bulgakov lists (KN 111) all of her major feasts and the major feasts and solemn observances in which she plays a prominent role, ending with her Dormition. Oddly enough, there is one feast that he bypasses altogether — the Feast of the Conception of St. Anna. Why he makes this oversight is a question best left to the side. But the fact that this feast falls on 9 December, whereas the Ever-Virgin's birth is observed on 8 September is a fact that cannot be left unnoticed. Surely the fact that she needed one *less* day in gestation (the Byzantine East has the Forerunner one more day in gestation) surely separates her from the rest of humanity. Obviously one can adduce numerous reasons for the Ever-Virgin's uniqueness, but given the principle *lex orandi, lex credendi* and the fact that the feast celebrates her *conception* in time, one can, at least, opine that possibly here one finds an inchoate belief in the Immaculate Conception.

Bulgakov himself notes that in celebrating the Nativity of the Mother of God, there is a clear indication of her preordained holiness (*ibid.*). In all subsequent feasts in her honor we see an unfolding and confirmation of this fundamental fact shrouded in mystery. In the Feast of the Presentation we fete her as the "living temple of the Temple of God," the very

mystery of her "entemplement" (*vokhramlenie*) (*ibid.*), while in the Feast of the Annunciation we celebrate the descent of the Holy Spirit upon her that "already designates the deification of human nature" in her person (KN 112). Bulgakov further adds that the Annunciation is the realization of this prior entemplement (KN 115). A point over which one could, however, dispute with Bulgakov is his *theologoumenon* that the Virgin Mary needed baptism and chrismation, sacraments she received, according to him, on the day of Pentecost along with the other apostles (KN 109, 113, 115, 117, 177). Even if one disagrees with Catholic dogma over the Immaculate Conception, one certainly could argue that the Ever-Virgin received the fullness of grace at the Annunciation at the very moment the Redeemer became incarnate in her womb, if not even earlier upon her presentation in the Temple. As for the Mother of God's sacrificial service to her Divine Son, we find it highlighted on such occasions as during the Holy Encounter (2 February) and while she stands at the foot of the Cross (KN 116-17).

But Bulgakov especially dwells on the significance of her Dormition, which, as he argues, demarcates the moment of her heavenly glorification. Obviously he does so for a particular reason. If the soul of the Mother of God was, indeed, tainted by original sin, she most assuredly was subject to a natural death (KN 109, 118-22). In the same breath he rightfully remarks, on the other hand, that the Catholic dogma of the Immaculate Conception necessarily entails that she would also not be subject to death, as we know it. He also draws attention to the fact that after Vatican I Catholics already began the movement to declare her "ascension" (*voznesenie*) into heaven a dogma. Indeed, Pius XII was to define the dogma of the Assumption (1.XI.1950) a mere six years after Bulgakov's death. Even if Bulgakov himself opines that there is no reason to dogmatize over this matter, he does, however, expressly state that the Orthodox too profess that she was raised by her Son from the grave and brought to heavenly glory (KN 125). Obviously this causes problems for Bulgakov's own thesis. The fact of the Mother of God's "falling asleep" and/or "death" is hardly an unambiguous datum. If she truly did die a natural death, then she must have been subject to corruption. But tradition holds this did not happen. There was no way the grave could detain her. Only the thought of an immediate assumption into heaven was worthy of her. Not without reason, therefore, Bulgakov stresses that even the mere thought of there being bodily relics of the Mother of God is "vile and blasphemous" (KN 134). On this score, the very "holy silence" that Bulgakov speaks about in her regard (KN 123) should be the rule in probing the exact physical nature of her "falling asleep" or "death."

An area of more fruitful dialogue between Catholics and Orthodox is surely the cosmic significance of the Mother of God. As Bulgakov right-

fully indicates, there is no shortage of texts one can cite with direct or implicit cosmic relevancy, and there is no dearth of possible titles for her in this regard. We justly herald her as the "heart of the world," the "spiritual focus of all humanity and of all creation," the "deified creature," and the "Queen of Heaven and Earth" (KN 128). More stunning still is her role as Mediatrix and the daring of one standard entreaty in particular: "O most holy Mother of God, save us!" Not a few might point to this prayer as a crucial liturgical support for sustaining the thesis of the absolute Primacy and Predestination of the Mother of God along with her Divine Son, the fact that she truly is a "Co-Redemptrix." What follows from this thesis is the Mother of God's clear *ontological* significance in the order of creation. This theme is, indeed, dear to Bulgakov's heart and central to his sophiological understanding of the Mother of God. She truly is the "Glory of the World" (KN 137) and, as such, a personal manifestation of Sophia, the Wisdom of God (KN 138).

When Bulgakov quotes St. Paul's comment "there does not exist among you [...] male or female: all are one in Christ Jesus" (Gal 3:28), he underscores the fact that the full image of human nature obtains only in the figure of our Lord along with his Blessed Mother (KN 144). The two personify the masculine and feminine principles constitutive of human nature ontologically expressed respectively as "truth in beauty" and "beauty in truth" (KN 143). Iconographically, the fullness of man's image, Bulgakov holds, obtains in the image of the Mother of God with the Divine Infant (KN 141). This initial imagery finds its ontological completion in the mystical sense of the Dormition wherein the Mother of God's ultimate glorification lies in being together again with her Son in heavenly glory (KN 144).

The ontological significance of the Mother of God has more than just temporal roots; it is rather pre-established in eternity. "Having begun in time," Bulgakov writes, "the Divine Motherhood from eternity was preordained and already enjoys an eternal nature; it was accomplished for all times and for eternity" (KN 174). In this regard, Bulgakov sounds perfectly "Scotistic" in his theological insight. Thus, it is surely on this basis that there can be found solid grounds for dialogue and reconciliation over Catholic and Orthodox Mariology.[17] Bulgakov himself may not have

[17] Similarly in the thorny field of the theology of grace one can find true "Catholic" underpinnings for a sophiological conception of grace on which Bulgakov places much importance (see *Nevesta Agntsa* [Paris: YMCA Press, 1945; photocopy edition, Westmead, Farnborough, Hants., England: Gregg International Publishers Limited], pp. 318f; Eng. trans., *The Bride of the Lamb* [Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2002], p. 294). When Bulgakov perceptively writes that "grace is the actualization of the Divine-humanity of which the seed was implanted in man by virtue of his creation in the image of God and which was accomplished through his communion with God in the Incarnation and the

grasped this potential in his own lifetime, but any would be disciple of his in today's ecumenical climate surely can. The Divine Maternity is in total consonance with the Divine Humanity (*Bogochelovechestvo*). How, then, can a more profound co-title for the Mother of God be found than that of Co-Redemptrix? As enigmatic as this connection is, Bulgakov can only underscore it: "*She does not save herself, but saves*" (KN 202).

SUMMARY

Acknowledging his polemical intent, Sergius Bulgakov initially conceived his dogmatic treatise on the Mother of God as a repudiation of the Catholic dogma of the Immaculate Conception, but soon realized he also needed to make a positive exposition of Orthodox doctrine at the same time. His point of departure for his critique is his reading of the late Scholastic teaching on the "state of pure nature," appealing to his understanding of Catholic theological anthropology to corroborate his position. This article strives to show how Bulgakov is mistaken in his estimation of Catholic dogma. In addition, pains are taken to reveal the implicit "Scotistic" moment in Bulgakov's own mariological thought as well as the real ontological basis of Catholic teaching on grace that can only complement, even undergird, his own sophiological conception of grace.

121 Beaver Street
New Britain, CT 06051
U.S.A.

Robert Slesinski

Pentecost" (*The Bride of the Lamb*, 305; Rus. orig., 331), one readily thinks of the work of Bulgakov's French contemporary Maurice de la Taille (1872-1933), who develops the notion of "created actuation by Uncreated Act" (see his *The Hypostatic Union and Created Actuation by Uncreated Act* [West Baden Springs, Indiana, 1952]; "Actuation créé per acte incréé," *Recherches de science religieuse*, 18 (1928) 253-68) and of the studies of Karl Rahner (1904-1984), who in a similar vein as de la Taille develops the notion of the "supernatural existential" to signify that in the very act of his creation man bears within himself a supernatural vocation as a constitutive feature of his concrete nature (see his *Theological Investigations*, vol. I (Baltimore, Maryland: Helicon Press, 1961, 297-317).

Vincenzo Ruggieri - Matteo Turillo

Considerazioni aggiuntive su siti dell'Asia Minore (Caria e Licia [*TIB* 8])

Note storiche, letture delle strutture murarie ed analisi delle tecniche pittoriche[1]

A Caterina e Carlo Bodega

In queste ultime decadi sono stati notevoli i risultati raggiunti dalle ricerche archeologiche in Asia Minore; la *Tabula Imperii Byzantini*, inoltre, ha recentemente coperto le grandi regioni della Licia e della Panfilia, dimodocché noi oggi abbiamo a disposizione strumenti che permettono una più coerente lettura dell'area centro-occidentale anatolica. Lo scopo delle presenti considerazioni è quello di incasellare all'interno di questo mosaico, disegnato in linee generali dai recenti contributi, qualche appunto che supporti una continuità bizantina all'interno di una determinata area già in passato studiata (in Caria), o di approfondire o rettificare dei dati inerenti a qualche altra (in Licia). Come ausilio a questo intento, si presenta un'appendice che offre dati prettamente tecnici sulle malte di allettamento e di intonaci relativi ai siti che tratteremo. Questa aggiunta non deve apparire strana all'interno di un discorso che vuol essere storico, giacché l'evoluzione di una cultura, nell'accezione più ampia, si avvale sia del ricorso a tradizioni passate come del tentativo verso una graduale variazione dei modelli stessi, causata da nuove ed impellenti istanze[2].

Caria

Si ebbe modo, anni addietro, di iniziare una catalogazione dei mo-

[1] Si ringrazia in questa sede Shigebumi Tsuji e Kazuo Azano per la loro gentilezza ed amicizia nell'inviarci dati relativi al lavoro fatto dall'équipe giapponese sul complesso di Gemile e del suo territorio. Un doveroso ringraziamento va anche a L. Miranda e F.A. Harris Reyes per i preziosi suggerimenti e le letture sulle analisi delle malte e dei pigmenti pittorici.

[2] Non si è pensato opportuno riferire tutti i risultati relativi ai molti campioni analizzati e già da noi catalogati, quanto sintetizzare i dati più importanti circa la composizione delle malte e la natura dei pigmenti.

numenti bizantini sparsi abbandonati nel Golfo di Simi[3]. Nelle linee conclusive di tale incipiente collazione architettonica, la nota più sorprendente fu l'estesa abitabilità della costa lungo tutto il girare del golfo e, al tempo stesso, la natura prevalentemente commerciale, a parte un caso urbano, dei siti rinvenuti. Siffatta considerazione emerse anche al tempo in cui si dette alle stampe la restante costa caria che, oltrepassando il lungo promontorio di Cnidos, si allacciava alla città di Iasos, più a nord[4]. Lungo i circa 700 km di costa, la Caria ha evidenziato una forma di continuità abitativa la quale, benché diminuita lungo lo scorrere dei secoli in intensità demografica e mole commerciale, resta tuttavia una testimonianza incontestabile della presenza bizantina fin verso il tardo medioevo.

È d'uopo apportare una informazione relativa ad un sito visitato nel 1985 — ci riferiamo alla città bizantina costruita su un'area oggi chiamata Göl — che, al tempo, non fu rilevata. La città — tale era la natura di questo insediamento — si estendeva coi suoi quartieri sia sulla terraferma, che sull'isoletta propinqua di Kiseli[5], lasciandosi a nord, come dirimpettaia, l'antica città di Tymnos, oggi Bozburun[6]. Quanto differenzia

---

[3] Cf. V. Ruggieri, "Rilievi di architettura bizantina nel golfo di Simi", OCP 55 (1989) 75-100 e 345-373.

[4] Cf. V. Ruggieri, *Il golfo di Keramos: dal tardo antico al medioevo bizantino*, Soveria Mannelli 2003; Id., *La Caria bizantina: topografia, archeologia ed arte*, Soveria Mannelli 2005. Per la penisola di Cnidos, inoltre, cf. V. Ruggieri, OCP 52 (1986) 179-201, mentre per la costa caria a meridione, cf. K. Hattersley-Smith - V. Ruggieri, OCP 56 (1990) 135-164.

[5] In: "Rilievi di architettura" 96-100 e 345-9; l'isola è trattata alle pp. 345-8. Abbiamo rivisitato il sito nel 2001. Nel 1983, C. Foss visitò questo golfo: cf. "The Coasts of Caria and Lycia in the Middle Ages", in: *Fondation européenne de la Science. Rapports des Missions effectuées en 1983*, vol. I, Paris 1986, 218-9. Lo stesso autore ritornava sulla città, ritenendola "... in the sixth century, when it was the largest town in this part of Caria", e sede episcopale di Tracheia: cf. "Byzantine Response to Turkish Attacks. Some Sites of Asia Minor", in: *ΑΕΤΟΣ. Studies in honour of Cyril Mango*, ed. by I. Ševčenko and I. Hutter, Leipzig 1998, 170.

[6] Un indizio erroneo di identificazione fu avanzato da M. καὶ N. Δ. Χαβιαράς, "Ἐπιγραφαὶ Περαίας Ῥοδίων", *Ἀρχ. Ἐφημερίς* 1911, 67-8 (si pensava a Losta, oggi Selimiye), indizio fatto proprio anche da A. Maiuri, "Viaggio di esplorazione in Caria. Parte II — A. Penisola Cnidia", *Annuario della Reale Scuola Archeologica di Atene,* IV-V (1921-1922, pubbl. 1924) 410; Id. *Nuova Silloge epigrafica di Rodi e Cos*, Firenze 1925, nn. 86-87. In seguito, P. M. Fraser e G. E. Bean (*The Rhodian Peraea and Islands*, London 1954, 61 ss) ed un'iscrizione (W. Blümel, *Die Inschriften der rhodischen Peraia* [*Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien* B. 38], Bonn 1991, n. 201, hanno definitivamente fissato il sito di Tymnos a Bozburun. È opportuno richiamare quanto Maiuri (*Viaggio di esplorazione* 411) riporta circa la tipologia muraria di Losta (Selimiye): "Seguendo il litorale in direzione da est ad ovest, prima del promontorio, si sopraeleva sul terreno per l'altezza di m 0,50 circa, la linea di un muro (m 10,40) a bei blocchi bugnati, di tipo ellenistico, con le bugne accuratamente arrotondate e con profondo e largo profilo obliquo sui lati (foto 1). Ad ovest del promontorio, sopra una collinetta isolata a poca distanza dal mare, si osserva un bel muro di terrazzamento a due ripiani che corona la piccola spianata dell'altura: l'accesso a questa piccola acropoli s'apre dal lato di sud (foto 2). Più che ad una vera e propria acropoli fortificata,

la natura delle originali fondazioni a Bozburun e Göl è quanto segue:
— Bozburun si pone sopra l'area antica di Tymnos e conservava, attorno al 1890, rovine di una chiesa dedicata, secondo la tradizione, alla SS. Trinità;
— (la città bizantina a) Göl, invece, si situa su un terreno nuovo, non ospitante antichità precedenti, benché la fondazione bizantina abbia riutilizzato abbondantemente materiale di spoglio preso da Tymnos (foto 4). D. Chaviaràs, la nostra fonte di informazione, aggiungeva inoltre che sull'isola di Santa Barbara, piena di rovine medievali, si trovava anche una chiesetta dello stesso nome (foto 5)[7].

Quando nel 1985 si visitò l'isoletta di Kiseli, si pensò che la chiesetta fosse post-biantina a causa del ciclo pittorico steso sulla parete sud (foto 6), e frammentariamente su quella nord[8]. Non si conosce la causa, ma la chiesetta subì, prima del 2001, un crollo relativo a tutta la copertura a botte e quasi tutta la parete nord venne intenzionalmente abbattuta[9]. Dal crollo della parete nord — vien da dire, fortunatamente! — sono emersi tre differenti strati pittorici. Quanto di nuovo si è evidenziato è che questi strati sottostanno a quello che sostiene il ciclo post-bizantino. La parete sud, infatti, presenta i suoi affreschi con uno spessore di intonaco spesso

questa costruzione a muri bassi poligonali senza torri e a due terrazze, fa pensare alla presenza di un santuario di tipo primitivo su quest'altura che domina gran parte della città e della baia." Questo tipo di terrazzamento era presente anche a Çökertme (foto 3), sito certamente di natura portuale, che ricevette, al contrario di Losta, una continuità tardo-antica: Ruggieri, *Il golfo di Keramos* 229 ss. Le foto di Losta, fatte da Maiuri nel 1921, sono state da noi acquisite presso la Scuola Arch. Italiana di Atene nel 1998, ivi catalogate rispettivamente come B/190 e B/189. Va da sé che l'iscrizione rinvenuta a Bozburun (Fraser-Bean, *The Rhodian Peraea* n. 28, p. 41; Blümel, *Inschriften* n. 222; A. Bresson, *Recueil des inscriptions de la Pérée rhodienne (Pérée Integrée)*, Paris 1991, n. 109, p 114; L. Robert, *Bull. Épigr.* 1955, 210) e relativa ad una doppia invocazione a S. Ciriaco e Gesù Cristo riguarda una maledizione (εἴ τις καταρῆτε: cf. per questo dialogo G. Kiourtzian, *Recueil des Inscriptions grecques chrétiennes des Cyclades. De la fin du IIIe au VIIe siècle après J.-C.*, Paris 2000, ad n. 15, p. 65 ss; A. Parrot, *Malédictions et violations de tombes*, Paris 1939) contro chi osa manomettere la costruzione (in questo caso κτίσμα assumerebbe il significato sepolcrale. Si vedano esempi in G. Mosco, *Il Prato*, ed da R. Maisano, Napoli, 1982, n. 92, p. 126 ed i nn. 77-78, pp. 113-6, fuori della chiesa di San Ciriaco).

7 Δ. Χαβιαράς, "Περίπλους τοῦ Συμαϊκοῦ κόλπου", *Parnassos* 14 (1892) 539.

8 Su questi affreschi post-bizantini, si veda la puntuale analisi fatta da A. Zäh, "Aspekte der anatolischen Kirchenkunst im Osmanischen Reich — ein Beitrag zur kunsthistorischen Grundlagenforschung", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 94 (2004) 255-261.

9 Pensare al terremoto che colpì nel 1999 questo tratto di costa (l'epicentro era presso Marmaris, a sud), quale causa della caduta del tetto, sembra verosimile; opera umana, invece, è da ritenere la stupidità per la distruzione del muro nord. La cappella, comunque, benché nel 1985 fosse coperta, aveva un'apertura ad ovest che permetteva alla salsedine e agli agenti eolici di attaccare pericolosamente i pigmenti pittorici: questo spiega l'attacco di muffe sulle superficie.

13 mm; sotto di esso si intravede un altro intonaco di cui si conservano tracce di colore (rosso, ocra, verde chiaro). Il ciclo tardivo, tuttavia, ha ricevuto una scialbatura a calce (foto 8) che, cadendo in parte, ha mostrato le pitture.

Prima di inoltrarci nella presentazione degli intonaci, preme fare una premessa di carattere generale circa la natura dell'affresco bizantino, così come si rinviene, per la maggior parte dei casi, in Caria e in Licia (su questo soggetto si vedano i caratteri generali esposti in appendice). Dei sei strati preparatori previsti da Vitruvio (3 di arriccio e 3 di intonaco), i bizantini si riducono a due: un abbondante rinzaffo per l'arriccio e la stesura dello strato di intonaco (di rado appare per ultimo l'intonachino). Sullo strato di intonaco (o di intonachino, quando si usa) si dipinge, con colori stemperati generalmente in acqua (*medium*); con la lenta trasformazione dell'idrossido di calcio — in reazione con l'anidride carbonica dell'aria — in carbonato di calcio, si avrà la formazione di una matrice cristallina che, in superficie, ingloba solidamente il colore [$Ca(OH)_2 + CO_2 > CaCO_3 + H_2O$]. La levigatura dell'intonaco diventa rara, ma si conservano la stesura degli intonaci a pontate (non rilevati nei nostri casi), i ritocchi a calce e l'uso della sinopia. Si vedono anche le tracce di incisioni per nimbi e schemi geometrici, facilmente occultabili dal tono di fondo; negli intonaci (per migliorarne la resistenza) appaiono tracce di paglia o fibre animali. Come quadro riassuntivo per la procedura esecutiva si ha: a) disegno preparatorio in ocra giallo o rossa; b) stesura dei toni di fondo; c) stesura dei toni medi; d) ripresa del disegno; e) lumeggiature ed ombreggiature finali[10].

Descrizione degli strati di intonaco affrescato (foto 7, 8, 9)[11]

1. Il primo strato di affresco nella chiesetta di Kiseli, quello più antico, è stato rilevato ed analizzato nell'angolo est della nicchia posta quasi al centro della parete nord. La muratura sottostante è costituita di blocchi di calcare (arenaria grigia) di media grandezza, rozzamente squadrati[12], con zeppe e rari frammenti di laterizio a riempire i vuoti; la malta

---

[10] Resta essenziale la trattazione di M. Cordaro, s.v. "Affresco", EAM 1 (1990) 158-163; per quanto si dirà in seguito: S. B. Tosatti, s.v. "Pigmenti Pittorici", EAM 9 (1998) 554-561.

[11] Le analisi sono state effettuate su campioni di affresco lasciati a luce dal crollo della parete nord, senza intaccare la compattezza di quelle aree che conservano la sovrapposizione degli strati perfettamente intatta. Questo spiega anche il ritorno di incrostazioni saline, di fessurazione da ritiro e attacchi di muffe.

[12] Il taglio della pietra in Caria, anche quando si tratta di calcare locale, non raggiunge generalmente la squadratura poligonale che si rinviene in Licia. Il differente taglio, pur su blocchi con linea di posa più lunga, condiziona non solo la posa del blocco nel paramento (a sacco o meno), ma anche la quantità di zeppe e rinzaffo.

è di color grigio e di consistenza tenace. Data l'asperità della superficie del blocco e dei vuoti creatisi con il ritiro della malta nelle giunture, lo strato d'intonaco si aggira attorno ai 13 mm. L'intonaco presenta due diversi momenti di stesura: lo strato inferiore, di ca. 8,5 mm, presenta un colore biancastro, costituito da un legante a calce (diversi i calcinaroli con misure differenti) misto ad impurità sabbiose; in questa sezione sono visibili anche elementi organici (frustoli vegetali). Su questo strato si stese un secondo, di ca. 3,5-4 mm, di colore bianco, scevro da impurità ma includente piccoli calcinaroli (1-1,5 mm). Si è constatato, inoltre, il distacco della pellicola pittorica in alcuni punti di questo campione; sottostante al distacco, si notavano campi di grigio scuro e chiaro. In questo sito, riaffiora probabilmente la tecnica della stesura *a secco*, riscontrata precedentemente in altri siti cari[13].

2. Il secondo strato presenta anch'esso due sezioni sovrapposte, e misura complessivamente 10 mm. Il superiore, spesso 3 mm, di colore bianco, ha la stessa composizione del precedente, ma la percentuale di calcinaroli diminuisce. Lo strato inferiore misura 7 mm e la malta presenta una composizione lievemente più grossolana rispetto alla precedente, con frustoli vegetali ed impurità, come sopra. Di nuovo rispetto al primo intonaco, questo non presenta nessun distacco di pellicola pittorica, forse non rilevabile a causa della scialbatura che lo ha in seguito coperto. Sono evidenti le fessurazioni di ritiro; eccessiva l'invasione di flora sulla superficie.

3. Lo strato più a luce misura complessivamente 11 mm. Anche in questo caso, la sovrapposizione dei due momenti risulta visibile, benché l'esecuzione non sia buona. Lo strato superiore tocca 2-3 mm, di colore bianco, con evidenti calcinaroli (anche di 3 mm), discreta coesione con l'inclusione di elementi vegetali. L'inferiore va da 8 a 9 mm e conserva una buona compattezza, pur se la percentuale di inerti grigi e frammenti di pietra non ben frantumati sono decisamente superiori in percentuale ai primi due strati. Si intravedono campiture di colore ocra chiaro, beige (su fondo di giallo), giallo paglierino e verde scuro. A parte l'attacco di muffe, si evidenziano le tracce di una scialbatura a calce.

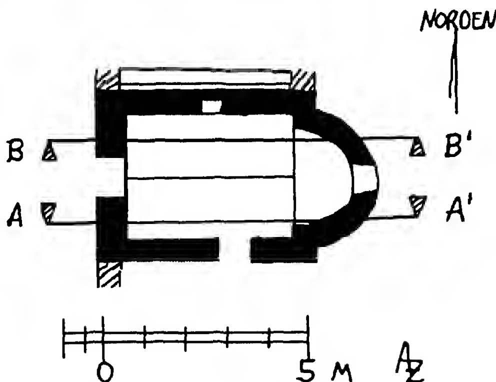
Per completezza di dati, si accenna brevemente allo strato post-bizantino. L'intonaco misura 20 mm e non si evidenziano i due strati sovrapposti. Il colore dell'intonaco tende al grigiastro, con polvere bianca mista ad una consistente percentuale di laterizio frantumato; consistente è la presenza di inerti neri e lapilli rosati.

L'analisi dei tre intonaci ha evidenziato fondamentalmente il perdu-

---

[13] Cf. V. Ruggieri, L. Miranda, F. A. Harris Reyes, "Affreschi in Caria, a Gündoğan e a Monastır Dağ. Rilievi tecnici", OCP 67 (2001), 189-200; Ruggieri, *Il golfo di Keramos* 370-1; sullo stato degli affreschi a Monastır Dağ: Id., *La Caria bizantina* 189-190.

rare di quanto in passato chiamavamo "modelli operativi" e questa continuità nella tradizione pittorica bizantina si è evidenziata nella scansione cronologica dell'ambiente. Inoltre, e ciò serva a ben delineare le modalità operative, è forse ricomparsa la tecnica *a secco* (vale a dire: non *a fresco*) per la finitura sull'intonaco, tecnica rilevata anche in altri siti del golfo ceramico. La perfetta sovrapposizione del secondo intonaco sul primo, e la loro quasi identica tecnica esecutiva potrebbe far pensare ad una successione cronologica non troppo lunga; il primo affresco, va detto, non ha subito scalpellature per la posa del secondo. La compatta scialbatura a calce (la vedremo dopo anche in Licia), invece, rilevata sul secondo intonaco, potrebbe essere letta come volontà di celare l'affresco; se sia da pensare ad una data nei secoli iconoclastici, resta una lettura del tutto ipotetica non essendo suffragata da altro elemento consistente[14]. Il terzo intonaco, pur procedendo con una formula operativa simile ai precedenti, denota una carenza tecnica nella stesura dello stesso strato e questo, se non andiamo errati, sembra distanziarlo dai precedenti. Per quest'ultimo si può pensare ad una data medievale (XI-XII sec.?), un periodo che non solo ha testimonianze in alcuni edifici del golfo di Simi, ma anche negli affreschi di Tavşan Adası e di Keramos[15].



Disegno 1: la chiesetta di S. Barbara (da A. Zäh)/

[14] A Cnidos, sulla parete est dell'annesso a sud-est nella basilica C, sono rinvenibili due diversi intonaci dipinti che, a quanto sembra, propongono caratteristiche e tecnica molto simili a quanto qui si dice. Devo questa informazione alla gentilezza di Gabriella Lini, a lavoro nell'équipe del Prof. Özgan, direttore degli scavi.

[15] Nel 2001 abbiamo riscontrato due differenti strati di intonaco anche nella cappella di Müsgebi (Ruggieri, "Rilievi di architettura" 349-350), il cui pessimo stato di conservazione impediva un'accurata analisi.

Da quanto detto si evidenzia come questa cappella, la cui absidiola si volge a 78° nord, celi una funzione originariamente diversa da quella assunta in seguito. L'accennato prolungamento dei muri verso nord, sia da ovest come da est, e del muro ovest ancora verso sud, sottintende che l'attuale costruzione faceva parte di una struttura più grande, di natura religiosa, ma difficilmente da immaginare (disegno 1). La nicchia rettangolare che s'apre lungo il muro nord faceva parte del disegno originale dell'ambiente, come sembra sia il caso anche per la parete sud e parte di quella ovest. Certamente l'apertura a sud è posteriore agli stessi affreschi post-bizantini ed incerta è la pertinenza dell'absidiola. Dal rapporto iniziale sappiamo che questa cappella non ha edifici propinqui; più lontano, a sud-ovest, presso la battigia, s'apre la grande cisterna con il complesso termale, mentre a nord-est, distante, si ergeva l'altra chiesa antica relativa a questo "quartiere" sull'isola. Dal lavoro e dalla lettura urbanistica ricevuta ad Alakışla, si potrebbe ipoteticamente ritenere quest'area come funeraria. Ad Alakışla, infatti, sulla collina dell'acropoli, si conservano le tombe, mentre ai piedi della stessa si ergevano magazzini commerciali[16]. Il disegno urbanistico risponde perfettamente, come l'uso dei grandi blocchi calcarei utilizzati nel paramento del muro nord richiama la tecnica muraria di Alakışla. La disposizione dell'ambiente riceverebbe senso da una pulizia del crollo e da un saggio di scavo all'interno.

Sembra, dunque, chiara l'evidenza desumibile da quanto detto: la permanenza bizantina si è protratta fin in epoca medievale, nella città come nel golfo. Anni addietro le prove relative alla ricchezza espansa nel golfo era manifestata dalla molteplicità di edifici religiosi, come anche da insediamenti commerciali e termali lungo la costa. Una rivisitazione del territorio ha aggiunto, attraverso la documentazione di una attività tecnico-decorativa, una nota in più sull'eredità bizantina su queste sponde.

Licia

La pubblicazione curata da Sh. Tsuji, relativa all'area di Ölüdeniz[17], resta un'opera di estrema utilità per valutare la massiccia occupazione di questa parte della costa a sud di Fethiye da parte dei bizantini[18]. La ric-

---

[16] Cf. Ruggieri, *Il golfo di Keramos* 209-212.

[17] Le foto che pubblichiamo relative a Karacaören e dintorni si riferiscono alle nostre prime visite avvenute negli anni 1982-1983, 1985-1986 e 1990.

[18] *The Survey of Early Byzantine Sites in Ölüdeniz Area (Lycia, Turkey). The First Preliminary Report*, ed. by Sh. Tsuji, *Memoirs of the Faculty of Letters Osaka Univ.*, 35 (1995), Osaka 1995 (in seguito: *Survey*). L'interesse di K. Asano, in seguito divenuto direttore della missione, si volse successivamente allo scavo della basilica sull'isola di Gemile: cf. i suoi rapporti su Araştırma Sonuçları Toplantısı dal 1996 in poi. Per la stessa area, i nuovi monumenti sono stati presentati da I. Malkoç and Sh. Tsuji, "Preliminary Report on the Ex-

chezza e la molteplice natura dei monumenti ci esimono dall'analizzare *in toto* l'intera area; ci preme solamente evidenziare e analizzare dei dati lasciati cadere dalle precedenti investigazioni. Quanto ora mi sembra evidente è che tutta l'area inerente a Ölüdeniz, Gemile, Karacaören e Yarım Adası[19] appartiene ad un insieme, da noi in passato chiamato "urbanistico", strutturalmente omogeneo nella sua genesi, pur se differenziato topograficamente in relazione alla diverse funzioni che i singoli insediamenti, prossimi fra loro, ebbero fin dalla fondazione.

Agli scopi del presente contributo basterà un'analisi dell'isoletta di Karacaören: quanto si trova su di essa è d'origine cristiana. La documentazione offerta dall'équipe giapponese non accenna ad una pre-esistenza classica[20], e pur non sapendo quale cronologia Foss intenda con "late antiquity"[21], non si possono misconoscere i risultati provenienti dalla ceramica ritrovata sull'isola. Cinque frammenti sono databili fra il III e V

---

cavations in Ölüdeniz Area, Lycia, by Fethiye Museum, Ministry of Culture, Turkey, during 1999-2004", *Al-Rāfidān* 26 (2005) 1-24 (a pag. 8 l'iscrizione incisa sull'elemento marmoreo [forse un epistilio], alle ll. 1-2, come emendazione può leggersi: ὁ(σιωτάτου) ἐπισκόπου. Il vescovo Paolo, citato dall'iscrizione, si inserisce nell'arco del VI sec. all'episcopato di Lebissos. Per questo sito ed episcopato, cf. H. Hellenkemper und F. Hild, *Lykien und Pamphylien* (*Tabula Imperii Byzantini* B. 8), Wien 2004, II, 681-3 [in seguito come *TIB* 8]; F. Hild, "Lykien in den Notitiae Episcopatuum", JÖB 54 (2004) 10). Sh. Tsuji, "Notes from the Field in Ölüdeniz, Muğla, T.C.", *Otemae Journal of Humanities* (Otemae Univ., Nishinomiya, Japan, 2001) II, 3-26. Per quanto di specifico ci interessa, cf. anche C. Foss, "The Lycian Coasts in the Byzantine Age", DOP 48 (1994) 7-9 (per il graffito arabo nella basilica di Karacaören pubblicato da Foss, cf. un altro, a questo contemporaneo, a Iasos: Ruggieri, *La Caria bizantina* 249); *TIB* 8, 599-601.

[19] È chiaro ora che il sito di Markianê non è da posizionare in questo anfratto di golfo· V. Ruggieri, "ΛΕΒΙΣΣΟΣ, ΜΑΚΡΗ, ΜΑΡΚΙΑΝΗ e S. Nicola: nota di topografia licia", *Byz* 67 (1998) 143-7; F. Hild, "Die lykischen Bistumer Kaunos, Panormos und Markiane", in· *ΛΙΘΟΣΤΡΩΤΟΝ. Studien zur byzantinischen Kunst und Geschichte. Festschrift für Marcel Restle*, Stuttgart 2000, 114-6 (il sito è localizzato a Karaağaç-Bucht, a nord-ovest di Kaunos). Sh. Tsuji, "General Description of Archaeological Sites recently surveyed near Olüdeniz (Fethiye, Muğla)", in: *Essays on Ancient Anatolia and Syria in the Second and Third Millennium B.C.*, ed. by H. I. H. Prince Takahito Mikasa, Wiesbaden 1996, 267-8 erra ponendosi sulla scia formulata da J.-P. Sodini, "La basilica di Yarım Adası venne evidenziata da V. Ruggieri, "Katêkoumenon: uno spazio sociale", in: *ΕΥΛΟΓΗΜΑ. Studies in honor of Robert Taft S.J.*, a cura di E Carr, S. Parenti, A.-A. Thiermeyer, E. Velkovska, *Studia Anselmiana* 110, Roma 1993, 398-401 dove si indiziava il sito come probabile luogo per particolari festività (ipotesi ripresa da Tsuji). *TIB* 8, 600 chiama il sito come Karacaören Limanı.

[20] Cf. i rapporti di K. Asano e M. Nakajima in: *Survey* 85-103. La pietra che porta incisa l'iscrizione romana tarda è di riuso: V. Ruggieri, "A note on some epigraphical evidence in Belcеğız Körfezi, South-West Turkey", OCP 56 (1990) n 1, p. 491 (*SEG* 40 [1990] n. 1269); T. Masuda, "Greek Inscriptions in the Ölüdeniz — Gemiler Ada Bay Area", in: *Survey* 113, n. 1.

[21] Da quanto si dice nel suo studio crediamo che Foss propenda per un periodo del V-VI secolo.

secolo, mentre 33 oscillano fra il IV e il VII secolo[22]. La gran parte, tuttavia, si concentra fra il V e soprattutto VI secolo, indicando con ciò, come accade per le iscrizioni, che il VI secolo vide una particolare intensità di vita sull'isola. Le iscrizioni sull'isola, numerate da 1 a 3, sono state datate fra il V e VI secolo[23]; la tomba affrescata, sulla quale torneremo in dettaglio, conserva frammenti di iscrizioni dipinte databili allo stesso arco cronologico. Un'altra tomba, parallela quasi alla precedente, conserva ancora come concio di chiave nel suo arco meridionale un cuneo di marmo bianco con *chrismon* (foto 10)[24].

La unitarietà del progetto originale relativo all'insediamento sull'isola di Karacaören è data dal diffuso indizio sepolcrale, dall'omogeneità del taglio della roccia nella creazione delle scale di accesso (dal mare, dalla zona a nord-est della basilica come accesso alla tomba affrescata), dalla funzionalità ricettiva degli ambienti legati al luogo di culto e devozione espletati dall'impianto chiesastico. La convinzione espressa da Sh Tsuji circa la natura dell'insediamento ("the island may have served as a large burial complex"), come sulla cronologia e qualità della decorazione affrescata[25], ci trova perfettamente d'accordo. Per quanto riguarda la data del ciclo affrescato nella tomba, sia detto subito che pensiamo si tratti degli inizi — metà VI secolo[26].

La trattazione di Karacaören fatta in *TIB* 8 avanza delle conclusioni che, a nostro avviso, risultano per un verso non certe, per l'altro errate. Dubbiosa resta per noi l'origine romana (e non tardo antica, si badi!) delle tombe che, a loro volta, sarebbero state riutilizzate in epoca paleocristiana e medievale; totalmente ingiustificata, ancora, l'attribuzione ad epoca medievale dei dipinti nella tomba affrescata[27]. Giacché poco è stato detto sulla tecnica muraria messa in opera per le tombe (disegno 2),

---

[22] T. Katsumata, "Catalogue of Pottery Sherds from the 1991 and 1992 Expeditions", in: *Survey* 143-153; solo due sono databili al XII e XIII sec.

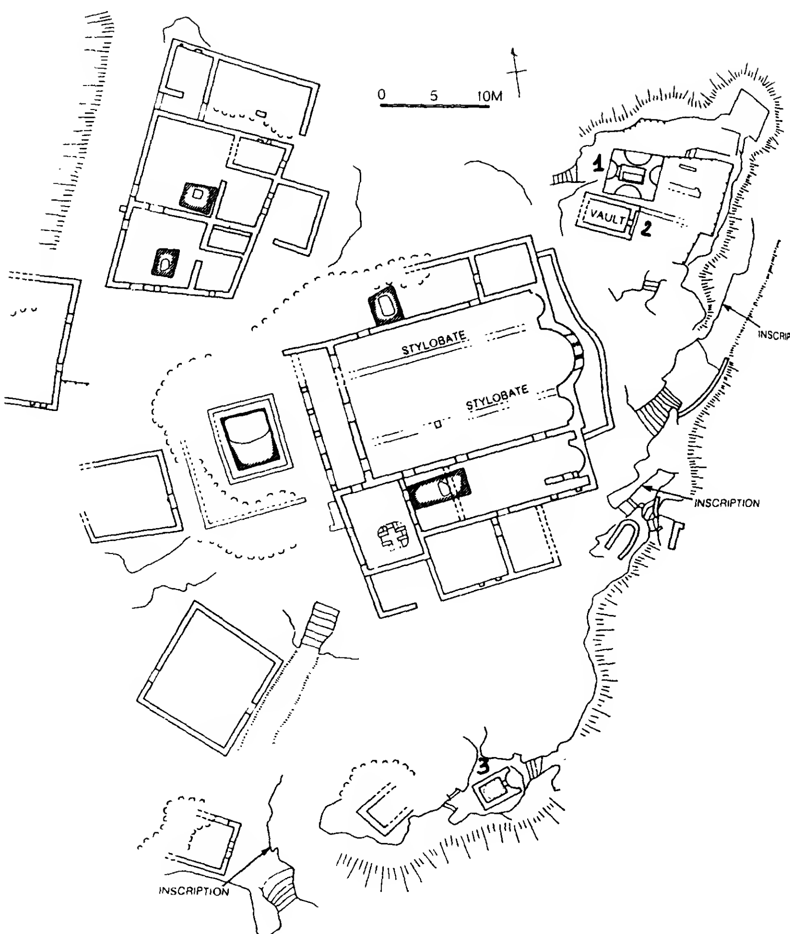
[23] Masuda, "Greek Inscriptions" 124-126.

[24] Id., 123; cf. l'emendazione fatta da V. Ruggieri, "ΛΕΒΙΣΣΟΣ", 132, nota 3. Da ritenere che anche la banda rossa sotto l'affresco avesse un'iscrizione.

[25] Rispettivamente in: "General Description", 268, e "Notes from the Field", 3 ss.

[26] Id., "Notes from the Field" 16, nota 7 (resta inaccessibile: K. Azano, The Byzantine Sites on Gemiler Adası and Karacaören (Lycia, Turkey), *Philokalia* 10 (1993) 93-113. Sia anche detto, en passant, che giammai si disse quanto Tsuji (*ib.* 12 e nota 28) riporta: "Father Ruggieri tentatively identified the scene [ci si riferisce ai graffiti] as that of St. Nicholas appearing in the dream of Emperor Constantine" La data da noi proposta riguarda, ovviamente, l'inizio dell'insediamento; v'è poi l'epoca tarda testimoniata dagli affreschi posteriori (nell'ala sud della chiesa), come dalle ceramiche. Su quest'isola, se non andiamo errati, fu trovata anche una moneta di Eraclio.

[27] *TIB* 8, 600-601.



Disegno 2: pianta dell'isola di Karacaören (da *Survey*).

ci fermiamo brevemente per schizzare qualche costante tecnica utilizzata nella costruzione di questi piccoli ambienti[28].

Osservazioni sulla tecnica muraria

A ben guardare le tombe, si ha immediatamente la sensazione che esse propongano una tipologia antica, pre-bizantina; i dubbi si presentano quando si analizzano le tecniche messe in opera per alzare i muri. Da dire, tuttavia, che anche queste tipologie sono state utilizzare nei primi secoli bizantini, con leggere varianti, sia per casi singoli sia in un contesto funerario più ampio[29]. La piccola altura rocciosa che ospita le due tombe (nn. 1-2) era accessibile dall'area antistante ai vani aggiuntivi a nord della basilica. Il taglio della roccia per creare i gradini di accesso alla tomba n. 1 erano necessari per il collegamento da questo versante con la tomba affrescata; la tomba n. 2 e probabilmente qualche altra struttura funeraria accostata ad est erano, invece, accessibili grazie ad un'altra scala che saliva da sud[30].

La tomba n. 2 si è discretamente conservata (foto 12). L'avancorpo ad est creato dalle reni dell'arco mostra una muratura sommaria che si avvale di diversi tipi di calcare, due conci di marmo bianco (sono in chiave), cementati da molta malta. La migliore disposizione degli elementi strutturali del piccolo ambiente, conservatasi ad ovest, mostra la copertura a botte, lasciata a vista, bilanciata dai paramenti delle pareti laterali che salivano oltre la quota d'imposta, raggiungendo quasi le reni. Verso il sommo della volta si nota il lavoro di inserimento delle grosse scaglie

[28] Resta emblematica l'esistenza della tomba, segnata come 3 nel disegno (foto 11). Apparentemente essa sembra di tipo ellenistico, con grandi blocchi calcarei posti di taglio secondo una tessitura pseudo-isodoma; resta solo un frammento di cornice (listello piatto in alto e modanatura leggermente concava di sotto) che definiva in alto la parete sud. La copertura era a cupoletta, fatta con rozzo cementizio. Foss (The Coasts of Caria 222, foto 16) notava giustamente come i blocchi non fossero posti a secco (tecnica da aspettarsi in tempo ellenistico), ma i giunti erano cementati con malta e che i blocchi, in realtà, fungevano solo da facciavista con sacco cementizio all'interno. La parete ovest, inoltre, sfruttava la roccia della collina e, cosa ancora più strana, la base della parete a sud era supportata da un basamento di conci di calcare grigio, poco regolarizzati (stesso tipo che ritroveremo anche nelle altre due tombe) con forti giunti di malta. Se si legge bene, Foss (anche in: Lycia Coasts 7, foto 20) non la ritiene classica. Ci si può eventualmente interrogare sulla provenienza dei cosiddetti blocchi ellenistici, ma certamente la fattura non è di quella data, né romana (in altro contesto si parlerà a lungo di questo).

[29] Per la tipologia con avancorpo e piattabanda all'ingresso, cf. a Kızılbel, a Karacaburun, a Faraliya (Ruggieri, OCP 66 [2000] 79-82; 65 [1999] 298-301), ad Alakışla, con varianti (Ruggieri, *Il golfo di Keramos* 209-213).

[30] I dispositivi di salita al sommo della collinetta portano forse ad ipotizzare differenze fra le sepolture raggruppate sul cucuzzolo. La scomparsa dei vano ad est delle tombe 1 e 2 lascia la questione per ora ancora irrisolta.

calcaree (procedimento riscontrabile anche nella tomba n. 1), radiali ed inclinate a cuneo nella fascia di chiave. Il paramento esterno presenta una compagine variegata di blocchi di diverso taglio (si è prediletta la posa orizzontale del blocco) con abbondante malta. Per gli spigoli, s'è fatto ricorso a blocchi più grandi (benché il piombo non sia perfettamente rispettato) ed in genere si tiene, lungo il paramento, un'assisa regolarizzata grazie a scapoli o pezzame più piccolo. La facciata est conserva una piattabanda sull'accesso il cui dispositivo, tuttavia, è totalmente stravolto nella simmetria, come nell'alzata del paramento. Si diceva dei due conci marmorei a cuneo posti in chiave sulla parete orientale. Masuda notava il *chrismon* su un concio, aggiungendo: "while remaining traces that at least two red crosses originally adorned the façade"[31]. La tipologia richiama da lontano quella romana, ma si propende a ritenere quest'ambiente come bizantino, appartenente alla fondazione dell'insediamento.

A ben altra tipologia appartiene la tomba n. 1, come ben altro significato doveva incarnare al tempo del suo approntamento (foto 13, 14, 15). La tomba ha una forma pseudo-rettangolare: tre lati uguali (4,36; 4,36 e 4,37 m rispettivamente ad ovest, sud ed est), mentre quello a nord misura 4,60[32]. Ciascun lato, tuttavia, è ingentilito da un'esedra; a sud e a nord, più leggibili, si presenta un rapporto di 2:1 fra ampiezza e profondità (2,52 e 1,20 m), mentre ad ovest ed est si hanno 1,86[33] e 1,50 m di ampiezza. La stranezza costruttiva è la realizzazione di un disegno che ad una struttura poderosa alla base aggiungeva una volta a botte minimizzando, in questo modo, il volume interno a 2,27 m di lunghezza e 1,46 di larghezza; l'altezza complessiva raggiunta all'interno era di 2,50 m. La sepoltura, unica, misurava 1,88 di lunghezza e 0,70 m (0,80 ad ovest), mentre la profondità raggiunge 1,30-1,50 m (foto 15).

Anche in questo caso, com'è successo per la tomba a paramento pseudo-ellenistico, si notano i massicci giunti di malta fra i blocchi di calcare. In aggiunta, la pezzatura calcarea è molto differenziata: a grandi

---

[31] Masuda, "Greek Inscriptions", 126. La disposizione delle croci in rosso era anche testimoniata sugli stipiti esterni della tomba rinvenuta a Faraliya (OCP 65 [1999] 303-5).

[32] Questa variazione è forse dovuta alla ripida caduta di quota che si ha sul lato nord e, conseguentemente, al tentativo di allargare la base a terra per sostenere la spinta dall'alto Si osservi, tuttavia, che anche i lati settentrionale ed orientale del cucuzzolo mostrano un muro di sostegno, di fattura inferiore, alzato per creare un terrazzamento per le sepolture

[33] Resta incognito il disegno dell'esedra occidentale che avrebbe dovuto dare accesso all'interno. Al tempo della prima visita, l'apertura a vista, benché non nella disposizione originaria, misurava 85-85 cm. Superata questa apertura costituita da riempimento di cementizio, a terra si apriva un solco (di accesso?) che creava un gradino di discesa nella zona prettamente funeraria, lungo ca. 70 cm. All'interno della fossa giaceva un frammento di copertura (?), sagomato e con facciata leggermente concava. Se siamo nel giusto, la copertura si incastrava sul bordo della fossa e le sua altezza toccava l'inizio della banda rossa a terra, quella che iniziava il registro decorato sulla facciata sud.

Foto 1: Muri presso Losta (da Maiuri).

Foto 3: Çökertme, muri di terrazzamento.

Foto 5: Bozburun, cappella.

Foto 10: Karacaören, tomba 2, da est.

Foto 12: Karacaören, tomba 2 da ovest.

Foto 14: Karacaören, tomba n. 1, facciata nord.



Foto 16: Karacaören, tomba 1, interno.

Foto 22: Karacaören, il busto con Cristo.

blocchi si affiancano altri più piccoli con zeppe per regolare il corso dell'assisa. Questa povera forma di opera quadrata crea la facciavista, cui segue un cementizio di riempimento per il grande spessore dei muri. La faccia delle pareti interne (la più leggibile resta quella ad est per la caduta sia dell'arriccio, come dell'intonaco), invece, mostra un paramento con pezzi non regolarizzati, totale assenza di assisa e forte percentuale di scapoli cementati con molta malta. Ritornando brevemente all'esterno, uno sguardo al muro e all'esedra nord evidenzia ancora delle irregolarità. La calotta dell'esedra inizia da est ed è segnata con una cornice, lievemente modanata, che scompare quasi a metà del semicerchio[34]. Non si nota nessuna riparazione sulla muratura, e la carenza di rigore, nella tecnica come nel disegno, appartiene alla fase originale della tomba.

A proposito di questo tipo di muratura riscontrata sulle esedre, è opportuno richiamare un'altra anomalia riscontrabile in *TIB* 8, a proposito di Karacaburun, una località leggermente più a sud di Gemile[35]. In questo sito è stata eretta una tomba con più crudi e grandi massi calcarei. Sulla sua facciata esterna si conserva un'esedra coperta ancora da una decorazione singolare: la si chiami "finzione architettonica", giacché si dipinse sulla calotta dell'esedra un *opus quadratum* il cui centro era riempito da una croce con scrittura. Erroneamente *TIB* 8 data questo reperto al medioevo bizantino (si veda l'appendice); è singolare, invece, il ricorso al modulo decorativo ad esedra che, in questo villaggio, ci si accontentò di dipingere, invece di erigerla con blocchi ben tagliati.

Il disegno esterno della tomba a Karacaören è certamente peculiare e, si pensa, denota l'importanza — ne vedremo anche i sintomi parlando della decorazione — che il defunto ivi riposto aveva per l'intero centro. Come si accennava, la tecnica della volta a botte è esemplificata alla posa radiale di scapoli posti con abbondante malta. La muratura interna, s'è visto, ricorre alla pietra tagliata fresca di cava, di dimensioni e forme molto irregolari[36]. La parete interna sud della sepoltura conserva ancora una lunga sezione di roccia viva della collina; molto meno a est, a ovest e a nord, dove all'esterno, s'è notato, s'è dovuto ricorrere ad allungare il lato

---

[34] Questa cornice, che serviva a sottolineare l'alzarsi della semicupola, è di gran lunga inferiore, in esecuzione, a quella ben profilata immessa nella calotta absidale della basilica accanto (foto 17). Il brano di cornice nell'esedra della tomba, inoltre, resta ancora inferiore a quelle, ben profilate e lavorate, rinvenibili nei monumenti ecclesiastici sull'isola maggiore di Gemile.

[35] *TIB* 8, 598.

[36] Situazione molto simile a quella che si rinviene nella basilica sulla spiaggia di Ölüdeniz, per la decorazione lungo la parete sud. Diversa, invece, sembra in questa stessa basilica, la stesura dell'intonaco bianco su un inferiore strato di arriccio posto sui blocchi di calcare nell'abside sud (foto 18). La stilatura sull'arriccio è identica a quanto si trova su Gemile, come nella basilica di Karacaoren.

di base per reggere la struttura sulla caduta di quota che ricorreva da quella parte.

Queste considerazioni, relative alla fattura originale della tomba, indicherebbero una mano bizantina di fine V-inizi VI secolo piuttosto che invocare una precedente tomba romana riutilizzata in tempo posteriore. Siffatta constatazione, che ovviamente ci distanzia da *TIB* 8, viene formalmente supportata dal fatto che l'arriccio sottostante all'affresco interno è quello originariamente usato per la muratura interna delle pareti e della volta.

Osservazioni generali sui pannelli affrescati

Accertata la natura e la consistenza della muratura, l'altro punto in esame è la tecnica pittorica esibita sulle pareti (vedi anche, oltre, l'appendice). Prima di iniziare questo soggetto, d'estremo interesse per allargare la conoscenza di questa disciplina da noi già evidenziata nello studio del golfo di Keramos e dell'isola di Tavşan, ci sembra ancora doveroso aggiungere o correggere qualche informazione relativa alla composizione globale del ciclo. La divisione delle superfici affrescate su ambo le pareti sud e nord è ottenuta mediante bande rosse e bianche, larghe 5 cm; stesse bande e stessi colori per incorniciare le lunette superiori dei lati corti[37].

— Tutte le pareti affrescate hanno subito una scialbatura a calce[38], conservatasi a piccole o larghe tracce sulle varie sezioni degli affreschi (e come si desume anche dalle analisi dei pigmenti); la rottura superiore che ha interessato la volta, inoltre, ha causato slavature che hanno infierito sulla pulizia superficiale delle lunette dei lati corti.

— Gli archeologi giapponesi erano convinti della presenza di angeli sulla parete nord: in realtà si tratta della Theotokos affiancata da due angeli. La loro altezza complessiva raggiunge 1,45 m, uguale, cioè, all'angelo della parete opposta. Della Vergine, purtroppo, restano il viso, il collo e l'ombreggiatura dell'aureola; quest'insieme si conserva per un'altezza di 55 cm. Probabilmente la scena prevedeva altre componenti per bilan-

[37] Certamente la banda rossa disegnava i registri decorati delle pareti inferiori a est e ovest; il crollo pertinente all'entrata, come la caduta quasi totale della decorazione ad est, impediscono una precisa lettura di questi registri.

[38] La stessa sorte è toccata anche al ciclo affrescato lungo il paramento sud della basilica sulla spiaggia di Ölüdeniz. Il viso giovanile (per esso si confrontino le caratteristiche somatiche con l'altro ritrovato sulla parete esterna ovest del battistero ad Alakışla: Ruggieri, *Il golfo di Keramos* 374, foto MH60c) che rinvenimmo nel 1983 (foto 19), è stato coperto da una stessa scialbatura. Il fenomeno, così sembra, non è stato rilevato da K. Asano, Ölüdeniz Beach Basilica, in: *Survey* 107; assente questa nota nell'analisi di Sh. Tsuji, Preliminary Report 11.

ciare, da questa parte, la perfetta processione che si snodava sulla parete sud, un corteo di sei personaggi guidati da un angelo reggente un rotolo aperto fino alla base del registro inferiore[39].

— Un altro elemento non rilevato è la decorazione floreale, di ottima fattura pur se conservatasi in modo fortemente frammentario, che riempiva i registri bassi accanto all'ingresso (foto 20). Dalla banda rossa in basso, sovrastata da una più piccola bianca, su campo giallo, parte una foglia di verde scuro con nervature bianche; accanto a questa foglia, forse dallo stesso ceppo, si alzava un'altra foglia che, purtroppo, ha perso quasi del tutto i suoi contorni a causa del crollo che ha interessato l'ingresso. La decorazione floreale si alzava fino a ca. 40 cm dal colmo del registro di chiusura in alto. La foglia, ben netta e perfetta nel disegno, sembrerebbe richiamare l'acanto; al di sopra della rottura del disegno, appaiono baccelli aperti con semi puntellati a perle bianche (foto 21) che s'inseriscono sulla linea ascendente che il ceppo indizia da sotto[40].

— Il busto di Cristo (eviteremmo, per ora ed in questa sede, di chiamarlo "Emmanouel", vista la carenza di qualsiasi indicazione scritta sull'affresco) sulla lunetta orientale è chiuso da due bande: una verdescuro e l'esterna di color rosso (foto 22). Ambedue le bande recavano iscrizioni: solo qualche parola è stata tratta da una di essa[41]. Cristo, con il braccio destro in alto benedicente, reggeva sul grembo un volume con il braccio e la mano sinistra.

— L'elegante scena processionale sulla parete a meridione (foto 23) prevede sei personaggi preceduti da un angelo[42]. La ricchezza e l'eleganza dei vestiti è notevole, come è ricercato il drappeggio inferiore degli stessi, ed un marchio dell'alta qualità del ciclo si evidenzia dalla decorazione applicata al manto dell'ultimo personaggio (foto 24), come dall'evanescenza dei drappeggi sovrapposti che scendono sul corpo dei perso-

---

[39] In un contesto funerario cario si rinvenne una composizione di due angeli con la Theotokos al centro: ci riferiamo alla lunetta di fondo nella tomba sulla parete rocciosa a Türkevleri: V. Ruggieri, *Il golfo di Keramos* 358, foto MH40c. La lunetta del vano interno della tomba incornicia in effetti i tre personaggi, ritti e in posizione prospettica; diversa impaginazione pittorica avevano i tre sulla parete a Karacaoren.

[40] La ricostruzione dell'intero disegno esula da queste pagine. Si ricordi, tuttavia che l'acanto ha "fiori sessili disposti in lunghe spighe, frutti a capsula con più semi". Cf. G. Devoto - G. C. Oli, *Nuovo Dizionario della Lingua Italiana*, Milano 1992, s.v. È da pensare che il baccello, rappresentato nell'affresco, voglia dire una capsula? L'astragalo ha un baccello simile, ma si allontana dalla figurazione delle foglie. Il registro simmetrico ad est (sotto la lunette con Cristo) è sfortunatamente del tutto scomparso; un brandello affrescato, in basso a destro, conserva un campo verde.

[41] Le lettere sono di color bianco e sono state dipinte direttamente sulla banda già approntata.

[42] La scritta che corre sulla banda rossa sovrastante conserva: + ΑΓΓ senza ulteriore lettera; non v'è stata caduta di colore o d'intonaco, quanto piuttosto un *incipit*.

naggi (questo si dica anche dei due angeli nella volta). Dopo l'angelo, tuttavia, il primo personaggio, barbuto, capelli che raggiungono gli orecchi e lumeggiatura rosea sul viso, può rispondere ad un ecclesiastico[43]; dell'altro che segue, di altezza leggermente superiore al precedente, si intravede la sagoma e probabilmente il braccio destro, teso verso sinistra con la mano benedicente (?). Se questo risponde al vero, si avrebbero due ecclesiastici dopo l'angelo, seguito da laici. Molte sono le domande che questa scena lascia irrisolte; esse potrebbero trovare un tentativo di risposta non tanto dalle iscrizioni incise sulla roccia e pubblicate — troppo "povere", si pensa, per sostenere un lavoro affrescato di tal fatta — quanto dallo scavo della basilica d'accanto, legata sicuramente in qualche modo al defunto così tanto considerato[44].

Osservazioni tecniche

S'è accennato in precedenza, a proposito della Caria, al perdurare di modelli operativi; per la Licia, ancora, si nota fondamentalmente la stessa tradizione culturale evidenziata da quanto in breve segue[45].

— Dal volto della Theotokos, come dalla restante parte del viso dell'angelo accanto, si può affermare che la mano all'opera per la stesura dell'intonaco e dei colori lavorasse con la destra. I colpi di pennello per le ampie campiture vanno dall'alto in basso, leggermente in obliquo da destra verso sinistra; per i tratti brevi sui visi, da destra a sinistra. Per le vaste campiture di riempimento (azzurro, verde, giallo, ocra relativi alla volta, riempimento fra i personaggi, bande), s'è utilizzato un pennello più largo con procedura da destra a sinistra; ci sembra di poter ancora dire che il pennello, in queste situazioni, forzava sull'intonaco fresco, giacché rigature, più o meno profonde, seguono la direzione destrorsa su questi campi.

— Le tracce preparatorie sono in genere affidate alla battitura di filo (la delimitazione del paramento affrescato a sud col tratto delle bande rosse e gialle) intriso di ocra scura (o di verde scuro, grigio). Benché queste tracce fossero marcate, la stesura del tono superiore (ocra, blu o bianco) deborda dal limite, sì da avere delle irregolarità sulla nettezza della linea finale[46]. Il pannello, inoltre, aveva un'altra sottile banda per la

---

[43] L'atteggiomento delle sue mani può avvalorare l'ipotesi di una *acclamatio*.

[44] L'affresco sulla volta, con angeli e croce, come qualche altra scena del ciclo, sono state trattate da Sh. Tsuji, "Notes from the Field", 3 ss.

[45] Le analisi sono state fatte soprattutto sul pannello sud, sullo stipite sud dell'ingresso, sul volto di Maria e su quanto resta dell'angelo a destra della Vergine.

[46] Ciò è dovuto anche al fatto che il tono di fondo per la banda bianca (che affianca la rossa nel delimitare il pannello sud) è anch'essa ocra.

chiusura interna, prima del fondo azzurro; essa era spessa ca. 1 cm, di color verde scuro, ben netta e nitida. Quest'ultimo marchio di chiusura è presente sia a sud, come a nord, sovrastante la Theotokos e l'angelo. Qualcosa di analogo si intravede anche nel disegnare il bordo delle ali angeliche. La traccia preparatoria è bianca; su di essa è intervenuta una mano viola (lo stesso procedimento per il drappeggio inferiore per gli angeli nella volta) per chiudere il campo[47].

— L'ausilio del compasso si distingue bene nell'esecuzione dei campi circolare delle stelle sulla volta[48]. Ritorna la traccia evidente di una doppia leggera incisione per il disegno dell'aureola della Theotokos. Anche qui il tono di fondo, violetto, ha coperto l'incisione. Infine, il grande cerchio che racchiudeva la croce al centro della volta — pochissimo restava già al tempo della nostra prima visita — conserva una doppia incisione circolare (foto 25).

— La fase più delicata e tecnicamente più difficile per il momento esecutivo risulta evidentemente la volta: di essa restano parzialmente l'intenso azzurro[49] del cielo, due angeli, gruppi di stelle. In questo registro superiore si nota fortemente la mano provinciale, locale, pur se affrontava un tema di profonda teologia e arditezza esecutiva. A parte la carenza di dinamismo nella resa dei corpi angelici — l'uso di ombreggiatura e dei veli sui manti svolazzanti aiuta poco a sminuire il peso della figura che non s'allunga propriamente nel campo stellato per sorreggere la croce centrale — sembra un po' sommaria la progettazione-preparazione del disegno. Nell'esecuzione, infatti, si notano le anomalie evidenziate dalla fuoriuscita dei piedi di ambo gli angeli dal campo stellato (foto 26, 27): i piedi hanno invaso le bande semicircolari che chiudevano il campo stellato presso le lunette laterali[50]. In aggiunta, la stessa preparazione delle bande circolari (viola e rosso) è stata eseguita a mano libera: lo spessore non si conserva regolarmente per tutto il tracciato della

---

47 Se non andiamo errati, al bianco spetta anche il disegno preparatorio delle piegature del manto angelico sulla parete sud. La preparazione del disegno è discernibile a causa della caduta di colore (segno di una rifinitura a secco?).

48 Cf. anche questo processo per le stelle presenti nella calotta meridionale della basilica sulla spiaggia ad Ölüdeniz.

49 Raggiunge anche i toni del blu, a parte il dilavamento che ha interessato la sezione conservata. La volta, purtroppo, è stata la sezione di muratura che ha risentito di più i moti che hanno scosso la stabilità del piccolo ambiente.

50 Di diversa fattura e delicatezza è la posa del piede sinistro dell'angelo col rotolo sulla parete sud (foto 28): posato obliquo sul campo giallo (a sua volta su un verde di fondo), il piede lascia che la punta del sandalo superi con spezzatura il bordo bianco della banda rossa sottostante. Lo stesso gioco — e questo s'attribuisce ad una buona mano, forse abituata ad un disegno frontale — si mostra col piede destro del prelato accanto all'angelo che, posato su campo verde, l'oltrepassa con la punta invadendo il campo giallo (su tono verde di fondo).

banda. In modo analogo s'è proceduto alla base dell'imposta della volta, dove si riscontrano le stesse anomalie di procedura.

— La stesura dei toni. Ben più complessa è l'analisi relativa all'esecuzione effettiva e finale della pittura in esame. Come momenti-campione si prendono in analisi solamente il volto della Theotokos e quanto resta del volto degli angeli (foto 29, 30). Dalle fratture consistenti avutesi sul volto della Vergine e degli angeli si deduce che l'intonaco, di colore molto bianco e ben compatto (si veda, oltre, l'appendice) conservava costantemente uno spessore di ca. 15 mm. Su di esso, inoltre, s'è steso un sottile strato di intonachino di 2-2,5 mm[51]. Da questi campioni, comunque, non possiamo pronunciarci su una caduta o meno di pellicola pittorica. L'ovale del viso e la sinuosa linea delle labbra sono stati disegnati sull'intonaco con linee scure (verde) su un tono medio di giallo leggero che copriva tutto il campo del viso. Se da una parte non abbiamo la finitura del collo e dell'apertura circolare del manto, dall'altra constatiamo come, dopo la stesura dell'intonachino, si è intervenuti con un rosso intenso sulle labbra, marcate in basso da una densa linea verde-scuro che ritroviamo simile anche sulle labbra dell'angelo a destra. Si evidenzia in questo modo il senso della profondità dovuta ad una leggera, impercettibile apertura delle labbra. Lo stesso processo accade per il disegno degli occhi, delle ciglia e dell'allungato disegno del naso. I toni di blu e verde scuro ritornano sul tono medio del giallo e delineano perfettamente la zona degli occhi, acuendone la profondità; le pennellate di viola, invece, stilizzano fortemente la discesa del naso fino all'espandersi delle narici. Questa vivacità di stesure si riduce per gli angeli, le cui tracce si riducono a ben poco. La proceduta e il ritorno del giallo come tono medio sono gli stessi; la tipologia sinuosa della linea delle labbra è la stessa, ma il tono medio è l'ocra, su cui si interviene in seguito con un rosso più accesso. Dalla scarna sagoma del naso a destra della Vergine si intravede solo il tono medio di ocra su cui s'è intervenuto con il viola. Un'osservazione d'un certo interesse riguarda il decoro profuso per il disegno e finitura dei capelli della Vergine. La tavolozza utilizza gli stessi colori, ma i riccioli a vortice creati dal verde, dal blu, dal giallo, dall'ocra mostrano una certa arditezza nel foggiare un'illusione di profondità, estranea invece al volto. La chioma richiama tipologie classiche, resa bene, ed altamente significativa a coronare questo volto sfortunatamente arrivatoci in modo precario e frammentario. L'incarnato del viso è reso da un tono morbido, dovuto alla leggera mano di verde luminoso, quasi una lumeggiatura sul viso giovanile e sereno.

Chi ha decorato queste pareti sepolcrali seguiva una stabile e ricercata

---

[51] Diversa è stata la preparazione per Ölüdeniz, come anche per la basilica accanto alla tomba: la muratura sottostante, in questi casi, si avvaleva dei blocchi squadrati, in genere abbastanza regolarizzati.

tradizione pittorica, sia essa eseguita a fresco o a secco, o, ancora con momenti di ripensamento in fase di disegno formalmente terminato. La gamma cromatica sparsa sulle pareti è ampia, con risultati buoni dovuti alla ponderata e ben acquisita conoscenza dei toni medi e ripresa finale con lumeggiature o ombreggiature ben calibrate. Qualcosa di quest'ultimo processo è stato accennato a proposito del viso della Vergine; non era compito di queste pagine dilungarsi ulteriormente, ma la delicatezza dei drappeggi e gli effetti chiaroscurali sugli abiti degli ultimi tre personaggi sono certamente una testimonianza di tradizione ricercata, ancora viva nel VI secolo (foto 31). Evidentemente manca il contesto generale, quello relativo all'intera isola di Karacaören e di Gemile, per porre questo ciclo funerario all'interno di un sistema di significati e funzioni che al momento restano in attesa di ulteriori scavi.

Parlare di medioevo come avviene in *TIB* 8, e con questo intendere il X-XI secolo, ci sembra del tutto fuorviante. Le tecniche murarie e decorative, come il dispositivo liturgico calcareo o marmoreo appartengono alla tradizione bizantina della fine V- VI secolo; tutto il centro ha avuto sicuramente una leggera ripresa nei secoli medievali, ma il patrimonio da noi qui considerato è quello relativo al momento fondazionale che ha interessato sia il territorio insulare che la terra ferma.

Sempre in Licia, ma al confine sud-orientale, si trova un altro sito, quello di Chimera (Yanartaş); anche in questo caso il lemma *Chimairas Oros* di *TIB* 8 sembra apodittico nella sua formulazione, partendo da una fonte di XVI secolo. Si tratta, infatti, della descrizione della costa lasciata da Theodoros Zygomalas nel 1577[52]. Il lemma, tra l'altro, dice che:

> Die mehrperiodigen Malschichten, im ersten Bau in der N-Apsis mit figürlicher Malerei und einer Crux gemmata in der Apsiskalotte, gehören wohl mehrheitlich in das 12. Jh. (wie im Latmos). Diesen Malschichten ist vielleicht die Stifterinschrift eines Theodulos in einem Bogenfeld zuzuordnen. Die jüngeren Phasen mit sehr einfacher ornamentaler Dekoration (Kreuzblumen, Kreuzornamente und waagrechte Karos) stammen vermutlich aus dem 17./18. Jh., jedenfalls nicht aus ikonoklasticher Zeit[53].

Sarebbe vano e fuori luogo fermarsi sulla ripetitiva questione delle tipologie architettoniche — spessissimo fuorvianti nello stabilire la cronologia, soprattutto quando non si analizza il contesto urbano cui ineriscono; sfortunatamente la tipologia è stata spesso utilizzata in quest'opera di

[52] *TIB* 8, 502-5 con bibliografia; F. Hild, "Die lykische Ostkünste in den Portulanen und Seekarten", in: *Wiener Byzantinistik und Neogräzistik* (*Byz. und Neograeca Vindobonensia* B. 24), hers. von W. Hörandner, J. Koder, M. A. Stassinopoulou, Wien 2004, 199-200.

[53] *TIB* 8, 504.

TIB come stabilizzante cronologico. Quanto suona strano è il constatare come il lemma non sprechi una frase o un'argomentazione né sulla tecnica muraria, né sulla forma delle lettere del brandello di iscrizione dipinta, né — atteggiamento che lascia sorpresi — sulla consistente differenza di tecnica avutasi nell'applicazione dei metodi pittorici durante i diversi momenti esecutivi. Pensiamo che, quando si concede ciò che è dovuto all'apporto dei dati desunti dalla pittura e, quando si dà il caso, anche delle scritte, si trovano indizi preziosi e prossimi al vero soprattutto in mancanza di prove cogenti scritte (epigrafiche o documentarie più coeve). A studiare le pitture post-bizantine, come è stato fatto attentamente da A. Zäh — si noterebbero subito le differenze d'ordine tecnico-esecutivo (a parte lo stile e l'impaginazione dei registri sulla pareti); quanto visto in precedenza a Göl, a proposito delle pitture tarde[54] — si evidenziano in modo più sicuro e attendibile la diversa tecnica implicata, il variare dello stile, il contenuto e la messa in opera dei dipinti sulle pareti. Le argomentazioni presentate in questa sede e il tentativo di prestare più attenzione al testo dipinto ci esimono, dunque, dal riprendere *ab imo* quanto fu detto anni addietro a proposito di Chimera; in aggiunta si offre, anche per questo sito, quanto le analisi di laboratorio hanno prodotto.

---

[54] Ve ne sono tante altre: si pensi a Kızıl adası, sempre nel golfo di Simi; Kara adası (presso Bodrum: Ruggieri, *La Caria bizantina* 79-80), Balat, presso Sinop; Balıklı, Çakıl, presso Erdek in Bitinia (Zäh, "Aspekte der anatolischen Kirchenkunst", 261-4 et passim),



Foto 7: Bozburun, intonaco, dettaglio.



Foto 8: Bozburun, intonaco, dettaglio.

Foto 9: Bozburun, intonaco, dettaglio.

o 19: Ölüdeniz, particolare di viso sul muro sud
la basilica sulla spiaggia.



Foto 20: Karacaören, pianta nell'angolo basso a sud-ovest della tomba 1.



Foto 21: Karacaören, dettaglio della pianta nell'angolo alto a sud-ovest della tomba.



oto 24: Karacaören, particolare sulla parete sud.

o 25: Karacaören, la volta



Foto 26: Karacaören, particolare di angelo sulla volta a sud-ovest.



Foto 27: Karacaören, particolare di angelo sulla volta a sud-est.

Foto 28: Karacaören, particolare dell'angelo e del prelato.



Foto 30: Karacaören, particolare del viso dell'angelo sulla parete nord.

APPENDICE

Note interpretative e sintetiche sui risultati delle indagini chimico-fisiche[55]
Fluorescenza dei Raggi X (XRF)
Sezione stratigrafica con osservazione a luce visibile ed ultravioletta
Microanalisi con microscopia elettronica (SEM)
Spettrofotometria all'infrarosso (FT-IR)

L'integrazione delle analisi ha generalmente fornito un quadro coerente e notevolmente uniforme. Infatti non si sono manifestate differenze radicali nelle caratteristiche dei materiali e del loro impiego in relazione alla diversa datazione e provenienza dei campioni esaminati.

Riassumendo sinteticamente, la tecnica pittorica evidenziata dai frammenti di dipinti murali è riferibile sia all'affresco (intendendo per affresco la stesura di materie coloranti diluite in acqua pura, senza aggiunta di leganti, su un intonaco umido) sia — più frequentemente — alla pittura a calce che utilizza come legante la calce stessa, in cui vengono stemperati i pigmenti da stendere sull'intonaco semi-umido o già asciutto. Proprio la stratigrafia, generalmente ben definita di sovrapposizioni pittoriche distinte, nonché l'elevata presenza di calcio nei diversi strati cromatici — individuata al SEM — permettono di supporre l'utilizzo della calce anche in qualità di legante. L'ipotesi di una pittura parzialmente "a secco" è avvalorata dal degrado della pellicola pittorica, generalmente interessata da esfoliazioni e da cadute in forma di scaglie. Al contempo, le indagini (osservazione delle sezioni in luce ultravioletta ed esami di spettrofotometria all'infrarosso) hanno raramente individuato la presenza di sostanze organiche riferibili a leganti proteici e oleosi.

L'intonaco è generalmente caratterizzato da calce con inerti a base di quarzo[56]. I pigmenti individuati sono in prevalenza quelli tradizionalmente adeguati alla tecnica a fresco e dunque essenzialmente a base di terre: ocre gialle e rosse, terre di Siena e d'ombra, terra verde. La fluorescenza dei raggi X (XRF) ha talvolta individuato la presenza di arsenico, riconducibile all'impiego di realgar. Sem-

---

[55] Le indagini furono effettuati nel 1997 da *Emmebici*, Metodologie di indagine per i Beni Culturali, Roma. I dati riguardano vari siti da noi studiati in Asia Minore. Per quanto concerne lo scopo di queste pagine le informazioni sono relative a Chimera, Olüdeniz, Karacaören. Il prelievo dei campioni fu effettuato sulle pareti affrescate; essi sono relativi agli intonaci che in queste pagine sono stati individuati e presentati. In un lavoro più organico e d'altra natura si daranno le percentuali dei campioni analizzati e l'esatta posizione del loro prelievo.

[56] In generale, i risultati dell'analisi di fluorescenza dei raggi X hanno sostanziato l'omogeneità dell'intonaco che risulta sempre a base di calce — con impurità di stronzio — mista ad inerti di tipo sabbioso. Riconducibili al tipo di sabbia impiegata sono le tracce di zirconio frequentemente rilevata, come pure quelle più sporadiche di nichel e zinco. Rari furono gli inclusi pozzolanici o di origine vulcanica rinvenuti prevalentemente sui frammenti reperiti, però, a Tavşan Adası.

pre a proposito dei rossi, lo stato di degrado della pellicola superficiale non permette di valutare l'eventuale finitura a secco con lacche organiche. La presenza di altre sostanze organiche, quali leganti proteici o oleici, è risultata circoscritta all'impiego di pigmenti non indicati alla stesura a fresco o in medium di calce. Ciò vale ad esempio per l'azzurrite in colla animale nei campioni di Karacaören. Materiali incompatibili con l'epoca e la tecnica pittorica sono emersi soltanto dall'analisi di un campione proveniente da Ölüdeniz, presumibilmente a causa di ridipinture. Sembra, invece, scialbatura quanto copre la campitura di un campione di Karacaören. In relazione ai siti menzionati nelle pagine precedenti, questi sono in sintesi i dati emersi:

— Karacaören: l'intonaco è a base di calce e sabbia (inerti quarzosi). L'XRF ha individuato tracce di nichel — riferibile all'intonaco — in quasi tutti i campioni. I pigmenti sono a base di terre (ocre, bruni), di piombo (biacca) e di rame (azzurrite). Sono state rilevate tracce di sostanze organiche in fluorescenza U.V., che la FT-IR ha individuato come colle animali, riferibili presumibilmente al legante dell'azzurrite stesa a secco[57].

— Ölüdeniz: l'intonaco è a base di calce e sabbia (inerti quarzosi). L'XRF ha individuato tracce di nichel — riferibile all'intonaco — in tutti i campioni. I pigmenti sono a base di terre (ocre, bruni, terra verde), di rame (verde rameico), di arsenico (realgar), di piombo (biacca, presente saltuariamente). Non sono state rilevate sostanze organiche.

— Chimera: l'intonaco è a base di calce e sabbia (inerti quarzosi). L'XRF ha individuato tracce di nichel — riferibile all'intonaco — nella maggior parte dei campioni. I pigmenti sono a base di terre (ocre, bruni, terra verde — soltanto in un caso è stato rilevato un verde rameico), di arsenico (realgar), di piombo (biacca, presente frequentemente)[58].

Sintesi ed interpretazione dei risultati relativi ai siti di Karacaburun e Faraliya[59]

a) Per quanto riguarda il sito di Karacaburun, questi sono i dati relativi alle caratteristiche composizionali della malta di allettamento e dell'intonaco.

La tipologia di malta sotto esame (nel nostro catalogo chiamata tipologia XXXVII) fa riferimento alla malta beige con aggregato biancastro a spigoli vivi, riscontrata a Karacaburun nelle malte di allettamento e negli intonaci della chiesa e dell'ambiente annesso. In particolare per la tomba, si è voluto designare specificamente il sottogruppo XXXVIIb: esso è stato ottenuto mediante l'impiego di un legante beige a calce con un aggregato ricavato dalla frantumazione di un marmo che, seppure sempre a grana fine, mostra una grana tendenzialmente

---

[57] In un solo campione, all'analisi spettrografica all'infrarosso (FT-IR) sono state rilevate tracce di materiale proteico sulla superficie esterna (nel nostro catalogo: Karacaören 50). Il confronto delle bande di assorbimento con standard noti permette, con probabilità, di ipotizzare la presenza di colla animale.

[58] Si vedano le considerazioni avanzate a proposito del singolo campione Karacaören 50 (nel nostro catalogo: Chimera 52).

[59] Le indagini sono state effettuate da "Il Cenacolo", Centro Studi e Ricerche, Roma. Presentiamo esclusivamente i dati relativi alle due tombe da noi citate nelle pagine precedenti.

maggiore rispetto ai marmi della chiesa e dell'ambiente annesso. L'aggregato mostra una granulometria piuttosto fine (per lo più dal silt grossolano a sabbia grossolana e raramente fino a granulo[60]), una classazione assai scarsa, una sfericità da alta a bassa ed un arrotondamento basso (fortemente angoloso). Il rapporto legante/aggregato, in volume, è pari a circa 1/3. La porosità totale è caratterizzata da pori tondeggianti (collosità) e lobati da 40 µm a 2 mm e da localizzate fessurazioni di ritiro in corrispondenza dei calcinaroli. Lo stato di conservazione microscopico è complessivamente buono nonostante la localizzata presenza di fessurazioni di ritiro.

Sovrastante la malta, si ha lo strato biancastro a calce, con spessore continuo di 0,1-0,7 mm, con un fino aggregato costituito da marmo frantumato (granulometria da silt grossolano a sabbia fine); è interessato da frequenti fessurazioni trasversali di ritiro.

Infine, lo strato pittorico (per questo campione) rossastro, presente localmente con spessore massimo di 200 µm, composto da pigmenti rossastri, minuti ed abbondanti, che si infiltrano nello strato sottostante (*ciò indica che è stato applicato a "fresco"*)[61].

b) Per la tomba di Faraliya diamo ancora una sintesi dei risultati.

Le malte sono relative sia alla malta di allettamento di murature che ad un intonaco della tomba; sono state analizzate complessivamente mediante l'esecuzione di n. 2 sezioni lucide, n. 2 sezioni sottili e n. 2 riconoscimenti dei pigmenti che hanno permesso di evidenziarne le caratteristiche composizionali e conservative principali.

Le malte, applicate sia per l'allettamento che per l'intonaco, sono in genere, relative al tipo XII. Si tratta di una tipologia relativa alla malta beige che è stata riscontrata sul lato esterno della parete sud; si osserva in particolare che tale malta è stata impiegata sia come malta di allettamento sia come malta di finitura. È stata ottenuta mediante l'impiego di un legante beige a calce con un aggregato formato da una sabbia calcarea di colore biancastro nerastro e rossastro-brunastro. Le caratteristiche morfologiche dell'aggregato indicano che si tratta di una sabbia naturale; in particolare si tratta di un aggregato in cui è per lo più mancante la frazione più fine (da sabbia molto fine a siltosa). Ciò indica che si tratta di un sedimento pulito, relativo probabilmente ad una zona di un fiume ad alta energia (l'elevata energia di scorrimento del fiume impedisce la sedimentazione della frazione più fine).

---

[60] Si sa, il silt grossolano è un sedimento con clasti di varia natura aventi dimensioni variabili da 1/16 mm a 1/32 mm; per sabbia grossolana si intende un sedimento con clasti di varia natura aventi dimensioni variabili da 1 mm a ½ mm; infine, per granulo intendiamo un clasto di varia natura aventi dimensioni variabili da 4 mm a 2 mm.

[61] Da un campione di intonaco dipinto rossastro tratto dalla parete interna dell'abside sud della chiesa di Karacaburun (camp. KO 8 nel nostro catalogo) rileviamo che: l'intonaco è costituito da una malta beige chiara di finitura con aggregato biancastro a spigoli vivi (nostra tipologia XXXVIIa) su cui è stato applicato uno strato biancastro a calce e quindi uno strato pittorico rossastro eseguito a *secco*; successivamente si osserva la formazione di un deposito concrezionale calcareo. Lo strato pittorico rossastro è costituito da un legante a calce e da abbondanti pigmenti rossastri relativi a terra rossa (ossidi di ferro).

Il rapporto legante/aggregato, in volume, è pari a circa 1/1.

Lo stato microscopico di conservazione è cattivo per la presenza di fessurazioni di ritiro che riducono la coesione del legante. Esternamente si osserva la locale presenza di un deposito concrezionale calcareo, frustoli vegetali e tracce di sabbia quarzosa. Nell'intonaco si osserva superficialmente, inoltre, la presenza di un degrado biologico fino ad una profondità massima di 0,5-0,7 mm. La malta è stata applicata con scarsa attenzione vista l'irregolarità della superficie.

Per la finitura pittorica relativa ad un intonaco dipinto rossastro: la finitura è stata eseguita con uno strato pittorico rossastro su cui è presente localmente in superficie un deposito concrezionale calcareo. Lo strato pittorico rossastro è costituito da un legante a calce e da abbondanti e finissimi pigmenti rossastri relativi a terra rossa (ossidi di ferro). La tecnica è a "*secco*".

Summary

This paper aims at pinpointing the reasons behind the survival of a Byzantine city in Caria and of a religious settlement in Lycia during the medieval period. The discovery of various layers of frescoes in a chapel within the city of Göl in Caria complements what past archaeological research had already determined. The frescoed tomb at Karacaören, near Gemile in Lycia, once technically and architecturally analysed, proves to be originally Byzantine, although its lemma in *TIB* 8 states the contrary. A detailed analysis of the masonry, pictorial technique and architectural features reveals that an early/mid 6th century date can be reasonably ascribed to the first phase of the settlement, which existed until the Middle Ages. At the end an appendix offers the results of the laboratory analysis (chemical, XRF, SEM, FT IR, stratigraphical sections) concerning the above sites and others erroneously dated by *TIB* 8.

Pontificio Istituto Orientale

Vincenzo Ruggieri
Matteo Turillo

Denis Nosnitsin

The Ethiopic Synaxarion: Text-Critical Observations on Täklä Haymanot's Commemoration (24 *Näḥase*)*

The Ethiopic Synaxarion, one of the most important service books of the Ethiopian Orthodox Church, has been a subject of studies for many years. Since the first portions of the Synaxarion were critically published by Ignazio Guidi, considerable progress has been achieved: at present, several editions of the entire work are available[1]. Thanks to a number of studies, especially by Gérard Colin, who has also the merit of fulfilling the huge task of a critical edition, we have now a clearer idea of the history of the Ethiopic Synaxarion[2]. Nevertheless, the rich manuscript tradition and the length and complexity of the work are still a source of questions and problems for future research.

The translation of the Synaxarion into Gəʿəz is thought to have been completed around 1400[3], but the incorporation of the work into the Ethiopian tradition was a long process, the detailed phases of which are

---

* An abridged version of this paper was read at the 15th International Conference of Ethiopian Studies, Hamburg, July 21, 2003. I am grateful to Prof. Gianfranco Fiaccadori (Milano) for corrections and helpful suggestions.

Sigla of the cited redactions of the Saint's Vita:

DLR = Däbrä Libanos recension of the Vita.

GTH = *Gädlä Täklä Haymanot* or Vita of the Saint

HR = Ḥayq recension of the Vita.

SR = Synaxarion reading of the Saint.

WR = Waldəbba recension of the Vita.

[1] Budge 1928; for the critical edition see Guidi 1906, 1909, 1912a, Grébaut 1927, 1945, Colin 1986, 1987, 1988, 1990, 1992, 1994, 1995, 1997. A new edition of the Synaxarion has recently appeared in Eritrea (reviewed by Colin 2001), and yet another one has been printed in Ethiopia (see MSr).

[2] See Colin 1988, with a survey of the Synaxarion-related studies and exhaustive bibliography.

[3] As is commonly known, the Ethiopic version of the Synaxarion was then produced on the basis of an Arabic *Vorlage* by a certain Səmʿon, in Egypt, in the monastery of St. Anthony. There was possibly more than one translation of the Synaxarion into Gəʿəz made in the same period (cf. Colin 1988:293, 300-04). The translation work, however, was completed during the reign of king Dawit I (1382-1413/14). It can not be excluded that Dawit I, an energetic and active monarch, backed or initiated this undertaking

yet to be investigated. At some point, the reading of the Synaxarion became an integral part of the liturgy[4]. As to Ethiopic literature, the Synaxarion endowed it with an enormous amount of new material: subjects, motifs, characters, etc. It also exerted influence on Ethiopian traditional scholarship by providing a large quantity of information on the history of the early Church and of other countries outside Ethiopia. While the importance of the Synaxarion for the indigenous Ethiopian tradition is beyond any doubt, the significance of this work for the study of specific "historical" issues is only recognized by scholars with a certain reluctance. Such scepticism was apparently triggered by Hugo Duensing, who at the beginning of the 20th cent. claimed that the material collected in the Synaxarion is substantial and worth being evaluated, but secondary in every aspect. Duensing's approach was based on the consideration that in most cases the short biographies of Ethiopian Saints included in the Synaxarion appear to be redundant in view of the existence of more informative hagiographic works — those Lives (*Gädlat*) of the respective Saints from which the Synaxarion commemorations were thought to originate[5]. Indeed, it is generally accepted that the bulk of Ethiopic hagiography emerged comparatively late, in the 15th-16th cent. In fact,

[4] In current practice of the Ethiopian Orthodox Church, the Synaxarion is to be read during the Divine Office and at the end of the eucharistic Liturgy (Habtemikael Kidane 2000-01:28-29). It seems, however, that the Synaxarion was not accepted immediately after its Gəʿəz version had been completed. Judging by the number of the available manuscripts, one can assume that in the 15th cent. the Synaxarion was not in the position to compete with the more popular *Gädlä Sämaʿətat* (see Bausi 2002:12-14). This can be explained by several reasons. The local clergy was traditionally reluctant to introduce new elements into the rite, even if they were suggested by the highest ecclesiastic or secular authorities (in Ethiopia, these were rarely in the position to impose their politics on the whole kingdom). Given the extraordinary length of the text, many churches and monasteries could not afford such an expensive work, which might have also been uninteresting for the local ecclesiastics because of the absence of lessons devoted to local saints (Guidi 1911:744, Colin 1988:312). At the same time, a number of monasteries and churches possessed copies of the Synaxarion as early as in the 15th cent.: e.g., a 15th-cent. manuscript is known to have belonged to the famous Däbra Daga Əsṭifanos (d'Abbadie 66-66bis, see Colin 1988:288-89); besides, old Synaxarion manuscripts can apparently still be found in distant monasteries and churches; future findings may change our view of the distribution of this work in 15th/early 16th-cent. Ethiopia.

[5] "Nur ganz vereinzelte Goldkörner haben wir also unter der massenhaften Spreu entdeckt. Dass dies Ergebnis nicht überraschend ist, kann eine etwas allgemeinere Betrachtung, die sich auch auf den ersten Teil des Synaxars erstreckt, zeigen. Die einheimischen Geschichten sind meist aus umfangreicheren Quellen ausgezogen. Bei einzelnen Geschichten wird nämlich eine (reichere) Lebensbeschreibung des betreffenden Heiligen erwähnt... Wo solche Verweise fehlen, ist trotzdem meist die Existenz derartiger umfangreicherer Werke über die behandelten Personen — sei sie nur einmalige oder eine noch gegenwärtige — anzunehmen... Die durchgängige Abhängigkeit von anderen Quellen bringt es auf der andern Seite aber auch mit sich, dass unsere Geschichten überflüssig sind, sobald umfangreichere Quellen vorhanden sind" (Duensing 1900:50-51).

hardly any piece of genuine Ethiopian hagiography can be safely identified as compiled prior to the first half of the 14th cent., not to mention the Aksumite age[6]. As to the Synaxarion, we know that the readings commemorating Ethiopian saints were introduced into the so-called second version (the "vulgata", subsequent to Aḥmad Grañ's invasion) some time between 1559 and 1581. Thus, one could expect most of these texts to be nothing but reduced versions of the respective "long" Lives. This model seems to be quite plausible and suitable for almost all the Synaxarion lessons; however, the issue has not yet been systematically investigated[7]. In the present paper I discuss one particular Synaxarion entry, the one commemorating the famous Ethiopian saint *abba* Täklä Haymanot. A deeper inquiry into the textual tradition of the Vita of the Saint, or *Gädlä Täklä Haymanot* (hereafter: GTH) and a comparative study of different recensions of the Vita show that the history of the hagiographic document transmitted by the Synaxarion is more complicated than one would assume — and its value should therefore be reconsidered.

The Synaxarion commemorates the death of Täklä Haymanot on 24 *Näḥase*[8]. The reading devoted to Täklä Haymanot (hereafter: SR)[9] contains the Saint's biography, which is the shortest one in comparison to the Waldəbba, Ḥayq and Däbrä Libanos recensions of the Vita

[6] I. Guidi puts the beginning of Ethiopic hagiographic literature in the time of Dawit I (1382-1413/14), starting with the *Gädlä Lalibäla* (Guidi 1932:39; cf. Ricci 1960:820).

[7] Colin 1988:312; as indicated by this author, the commemorations of Ethiopian saints amounts to only a quarter of the entire additional material introduced into the "vulgata". Here are the Ethiopian saints whose Synaxarion commemorations are composed as brief descriptions of their biographies: 'Ewosṭatewos (18 *Mäskäräm*, Colin 1986:432-36); Ṗäntälewon "of the cell" (6 *Ṭəqəmt*, Colin 1987:23-25); Zä-Mika'el 'Arägawi (very short notice, 14 *Ṭəqəmt*, Colin 1987:84); Samuel of Waldəbba (12 *Taḫsas*, Grebaut 1927:737-42); Mäṭa'/Libanos (very brief text, 3 *Ṭər*, Colin 1990:26); Yafqəränä 'Əgzi' (19 *Ṭər*, Colin 1990:136-40); Gäbrä Mänfäs Qəddus (30 *Mäggabit*, Colin 1994:440-67, Budge 1928· 755-72); Afṣe/Guba (5 *Gənbot*, Colin 1997: 346-47); Yared (11 *Gənbot*, Colin 1997:242-45); *translatio* of Täklä Haymanot (very short text, 12 *Gənbot*, Colin 1997:256-57); Yosef (19 *Gənbot*, Colin 1997:294-99); Kaleb (20 *Gənbot*, Colin 1997:298-300); Lalibäla (12 *Säne*, Guidi 1906:600-02); Gärima (17 *Säne*, Guidi 1906:626-28); Sälama Käśate Bərhan (26 *Ḥamle*, Guidi 1909:427-29); Täkla Haymanot (24 *Näḥase*, Guidi 1912a:377-83).

[8] The Saint's *translatio* is commemorated on 12 *Gənbot* (Colin 1997:256-57, cf. Budge 1928:885): this very brief text must have been incorporated into the Synaxarion along with the notice of 24 *Näḥase* (the siglum "P" stands for Mss Paris, B.n.F., éth. 126 and éth. 128, of the 19th and 18th cent. respectively, cf. Colin 1997:5). Besides, there are brief notices, concerning the Saint's conception and birth, on 24 *Mäggabit* and 24 *Taḫsas* respectively, probably inserted at some later time, and of secondary character.

[9] The SR became known in Europe at a relatively late date, first in the third quarter of the 19th cent. through the translation by G. Sapeto (see G. Sapeto, *Viaggio e missione cattolica fra i Mensâ, i Bogos e gli Habab*, Roma 1857, 429-37), then thanks to Dillmann's *Chrestomathia* (see Dillmann 1866:36-39) and the complete Synaxarion editions.

(hereafter: WR, HR and DLR respectively)[10]. Less interesting for the historians than the other recensions of the GTH, the SR has hitherto been discussed or referred to only occasionally[11]. It is usually supposed to be a secondary source (the recent age of which is thought to be confirmed, e.g., by the typically recent orthography of the toponyms), compiled on the basis of (a) lengthy recension(s) of the GTH that remain(s), however, unidentified. Besides, it has never been determined whether the SR should be seen as a shortened variant of (an)other text(s), still bearing direct relationship with some obscure source, or as a new text created as a loose re-narration freely combining elements of the legend as presented in the other recensions[12]. In short, the problem of the

---

[10] It is generally accepted that the textual tradition of the GTH is built of at least three interrelated recensions / groups of texts: **1)** The WR is the rarest recension of the GTH, only preserved in two copies (one of them, Ms Paris, B.n F., éth. 136 originates possibly from the 15th cent.), with the *terminus post quem* to be set at the reign of Yəsḥaq (1414-29). The designation "Waldəbba" used for this text does not necessarily refer to the place of its composition: only a copy of the WR was produced by a monk from Waldəbba and/or probably comes from this region (therefore, the origin of this text should be traced, if not to Däbrä 'Asbo/Libanos, then at least to an unknown place, see Conti Rossini 1896:6, cf. Conti Rossini 1936-37:407 where he attenuates his own conjecture). **2)** The DLR is the best-known recension (Budge 1906), compiled around 1515. Its composition was initiated by *əč̣č̣äge* P̣etros. It is represented by two text-types: the original one and its slightly reworked and more recent variant (late 17th cent./first half of the 18th cent.?); both types are more or less equally represented in the manuscript tradition (cf. Nosnitzyn 2000) **3)** There is a group of interrelated texts bearing the title GTH that has been loosely designated as «the first Däbra Libanos recension» (Derat 1998:73-77, concerning Ms Paris, B.n F., éth. 697) or «Ḥayq recension» (after the place where Ms EMML 1834 was found, cf. the description of this Ms by Getatchew Haile). These texts present a recension of the GTH that definitely precedes the DLR, and was incorporated into it. Even though they show some substantial differences, these texts probably originate from a common archetype, still to be reconstructed (cf. Nosnitsin 2005:211, n. 34). The date of the composition of this recension, which for practical purposes will be further designated «HR», is thought to be 1425-26 (see Derat 1998:76-77; but cf. Nosnitsin 2003:149, n. 40).

The present study is supposed to be a step in the investigation of an important problem, interlinked with that of the dating of each separate recension: namely, the relationship between the recensions of the GTH, i.e., the emergence and development of the textual tradition of the work. As to the basic texts of the present study, for the SR, DLR and WR the printed editions have been used (see below); for HR a text after Ms Paris, B.n F., éth. 342/Griaule 38 (second half of the 15th cent., see Grébaut 1941:18-20, 121-24), one of the oldest known witnesses of the GTH, is quoted (on other Mss, see Nosnitsin 2005:211, n. 34). Additional sources will be indicated wherever resorted to.

[11] E g., see Derat 1998; sketching the history of the hagiographic tradition of the GTH, the author does not take into consideration the Synaxarion version of the Saint's biography; cf. the classical description and historical evaluation of Täkla Haymanot's life and activities in Taddesse Tamrat 1972:160-72, or Huntingford 1979:295-96, where the SR is hardly mentioned, etc.

[12] C. Conti Rossini was the first to observe the dissimilitude of the SR and WR and quite a number of common points between the SR and DLR: "In fondo, moltissimi episodi

position of the SR within the tradition of the GTH has not yet been properly solved.

The cult of *abba* Täklä Haymanot harks back to the mid-14th cent., but his commemoration is not included in the first version of the Synaxarion. It appears relatively late, in the "vulgata", i.e., some time in the second half of the 16th cent. The textual tradition of the SR is not uniform and shows a certain variety; the Synaxarion accounts on Täklä Haymanot that have been published so far, and that the present author was able to check, can be classified as follows:

a) the first type of the Synaxarion notice is represented by the texts printed in Dillmann's *Chrestomathia* and in Guidi's edition[13]. These

---

dell'uno trovansi nell'altro, benché, talvolta, non poco alterati: il che denota come all'autore di una redazione non era ignota l'altra redazione. Il sinassario, poi, segue di preferenza la redazione di Dabra Libanos, ma talvolta se ne stacca per accostarsi alla waldebbana: in alcuni punti trovasi altresì qualche piccola cosa di nuovo. Trattasi d'invenzioni del compilatore? oppure di cose che il d'Almeida trascurò e che trovansi nel testo etiopico? oppure altrimenti, per esempio nella esistenza d'una terza redazione, se ne deve cercar la spiegazione?" (Conti Rossini 1896:101). B. Turaiev makes a different suggestion, pointing out that the Saint's commemoration in the Synaxarion version is nothing but a shortened variant of the DLR; he argues that C. Conti Rossini remained uncertain because he was able to consult only Almeida's re-narration of the Vita, and not the original text; otherwise he would have had no doubt (Turaiev 1902:82-83; regrettably, he did not specify which manuscripts he consulted). Describing Ms Ṭānāsee 19 = Kebrān 19, E. Hammerschmidt states: "Die vorliegende Handschrift folgt der Rezension von Dabra Libānos, die auch der kurzen Fassung des *Senkessār* und den zusammenfassenden Übersetzungen von *Manuel de Almeida* und *Pedro Paéz* zugrundeliegt" (Hammerschmidt 1973:126). Cf. Marrassini 1980:264, n. 2 "Come è noto, le fonti principali su Takla Hāymānot sono due: una è la versione della vita cosiddetta 'waldebbana' perché considerata scritta nel Wāldebbā (Tigrē), dopo il regno di Yeshaq (1414-1429) [...] L'altra 'Vita' è quella detta di Dabra Libānos, molto più ampia e meno attendibile, redatta verso il 1515 sotto l'ecceghiè Ṗētros. Da queste due redazioni (ma di preferenza della seconda) sono state poi tratte le notizie del Sinassario, che al 24 di naḥase (giorno della morte di Takla Hāymānot) presenta anch'esso due recensioni (però non simmetriche alle due redazioni della 'Vita'), delle quali una assai più sviluppata. Altre versioni della 'Vita' e molti manoscritti inediti, permetteranno in futuro di riconstruire l'insieme della tradizione agiografica relativa". Getatchew Haile commenting on Ms EMML 1834 (8) with the HR, remarks: "This history of the saint [...] is most probably the origin of the Synaxary entry and of «Il 'Gadla Takla Hâymânot' secondo la redazione waldebbana», edited by Conti Rossini...".

13 Dillmann 1866:36-39; this sample of the SR is taken from the manuscript preserved in Tübingen (Ms Aeth. 17, see Ewald 1847:26-29, without any suggestion about the date of the manuscript), and the remarks in the *apparatus* originate from the text printed in Sapeto, *Viaggio e missione Cattolica* (see above, n. 9), 429-37. See also Guidi 1912a:378-83; the basic text of this edition (quoted in the present study) is marked as "P"; it originates from Ms Paris, B.n.F., éth. 128 (18th cent., Zotenberg 1877:178-95); another text, quite close to the P text, is marked as "O" and used for the *apparatus*: Oxford, Bodleian Library, Ms 25 (18th cent., see Dillmann 1848:61). I was also able to check some other copies of the first-type SR, in Mss Uppsala, O Ethiop. 32 (see Löfgren 1974:53-54, no. 20), EMML 4445 (18th cent., see fols. 943va-944ra), 4786 (early 20th cent., see fol. 200).

texts seem to descend from one common source, which can be considered as the original Synaxarion notice for 24 *Näḥase*, devoted to Täklä Haymanot (the abbreviation SR shall stand hereafter for this type of the Synaxarion account)[14].

b) the second type (hereafter: SR-e) is an elaborated and extended variant of the SR: one such text was used in Guidi's edition for the *apparatus* (under the siglum ***A***), with its most distinctive part printed in a separate "Appendice"[15]; it was also included in the Synaxarion edited by Budge[16].

Since Guidi's edition, no other sample of the Synaxarion account has been found substantially different from those reported here. In the manuscript tradition, the SR, which is the main object of our inquiry, appears to be the prevalent one by far, while the circulation of the SR-e must have been limited. The reason for the composition of the SR-e is rather obvious: at some time the brevity and literary modesty of the SR were perceived as discordant with the rich factual detail of Täklä Haymanot's legend as presented in the other recensions of the GTH, if not incompatible with the popularity of the cult of this Saint. In the second half of the 17th cent. at the earliest, the SR was revised and completed with the information chiefly taken from the DLR[17]. At first glance, the

---

[14] The notice on 24 *Näḥase* in the new edition of the Synaxarion prepared by the Ethiopian Orthodox Church is certainly based on SR as well, though it appears reworked and substantially extended with the material taken primarily from the DLR (see MSr I, 721-26).

[15] Guidi 1912a:474-76, after Ms Paris, B.n.F., d'Abbadie 163 (19th cent., see Conti Rossini 1914:172); the same SR-e text-type I have found in the 18th-cent. EMML 4737 (fol. 135vb-137rb).

[16] Budge 1928:1241-46; the translation was made on the basis of Mss London, Brit Lib., Orient. 660, 661 (17th cent., Wright 1877:153-54). The part corresponding to the text in the "Appendice" begins with the words "And after three years...", and ends with "and he dwelt in the desert of Geda for many days" (Budge 1928:1243, 1245). The unavailability of the Gəʿəz text makes difficult the precise evaluation of this account. As compared to text ***A*** of Guidi's edition, it has at least one divergent reading, originating from a long version of the Saint's biography other than the DLR: here the Saint's baptismal name is Zärʾa Yoḥannəs, not Fəśśəḥa Ṣəyon (Budge 1928:1242).

[17] The narration closely follows the DLR (see below), except in one place, where the hagiographer seems to go beyond the GTH: see the last sentences of the prolonged passage in the "Appendice", where Täklä Haymanot is said to have met Mädḫaninä ʾƎgziʾ "at the place of Gʷənagʷəna". This episode is not found in any of the recensions of the GTH. However, Täklä Haymanot's spiritual pedigree, often attached to the DLR (and attested also as a separate text, see "Genealogy of our Fathers the Monks", Getatchew Haile 1982-83:24; cf. also Conti Rossini 1943:337-39), characterizes him as the "spiritual father" of Mädḫaninä ʾƎgziʾ. Gʷənagʷəna or Gunaguna. This locality in historical Bur where *abba* Mäṭaʿ/Libanos is reported to have stayed, is not mentioned in any recension of the GTH either. Maybe an explanation for this feature of the SR-e should be sought in the *Gädlä Mädḫaninä ʾƎgziʾ*, still unpublished, or even in the *Gädlä Libanos* (see Bausi 2003, ch. 136).

SR-e looks quite similar to the SR, but at a closer look it proves to be less smooth and coherent[18], while its compilatory character and recent age can hardly be doubted[19].

At the onset of my work on the comparative analysis of the recensions of the GTH, I had no doubts about the secondary character of the Synax-

---

[18] The author of the SR-e tried to re-tell the DLR faithfully, but was not always able to summarise adequately the episodes or distinguish between primary and secondary narrative details· e.g., on his way to Damot, in Anar'ət (sic for Ǝnar'ət), the Saint found soothsayers, diviners and their king "who performed magic" (SR-e: ይሚሪርዩ). This is, in fact, a free and almost misleading summary of the original DLR account (Budge 1906, chs. 44-45); however, the author of the SR-e was keen on preserving a peculiar detail, which makes the entire episode vivid and dynamic: the pagan king's servants beat the Saint with "thick rods of iron" (SR-e: ዘበጥዎ : በአብታረ : ሐፂን : ገዚፋት; cf. Budge 1906:41t., 102v., ch. 44). There are other small confusions: e.g., the abbot of Däbra Dammo is called Yoḥannəs instead of Yoḥanni, and on his way to Jerusalem the Saint is said to have been led by a star, and not by "a column of light" (ዓምደ : ብርሃን, Budge 1906:74t., ch. 82).

[19] Cf. some passages of the SR-e (Guidi 1912a:474-75), and the corresponding places of the DLR:

— ወእምድኅረ : ፫ዓመት. . to ብዙኃ : ምኅርካ: cf. the DLR "And it came to pass that after three years a Voice from heaven cried unto him... 'Rise up ... so that thou shalt bring back to Me as much spoil as thou didst formerly [ብዙኃ : ምኅርካ : ከመ : ቀዳሚ]...'" etc. (Budge 1906:37t., 93v., ch. 42).

— ወእንዘ : ይወርድ ... to ፵ጽባሕ: this passage corresponds to the DLR's account of the Saint's struggle against the pagan priests and their "king" at Bilat, Anar'ət (Budge 1906, ch 44). On the "thick rods of iron" see above; the SR-e speaks of 30 days of continuous tortures, death and resurrection of the Saint, and not of 40, as the DLR does (cf. Budge 1928:1243 "four mornings"), but follows the latter while describing, e.g., the perishing of the Saint's opponents: SR-e ወእምድህረዝ : ሰበ : ጸለየ : ውኅጠቶሙ : ምድር : ሕያዋኒሆሙ : ለኩሎሙ, cf. the DLR "... and straightaway the earth opened her mouth, and swallowed up all the magicians, together with their wicked king, and they went down alive into Sheol (ውኅጠቶሙ : ለኩሎሙ : መሠርያን : ምስለ : ንጉሦሙ : ረሲዕ :: ወወረዱ : ውስተ : ሲኦል : ሕያዋኒሆሙ)" (Budge 1906:42t., 105v., ch. 45).

— The passage beginning with ወሰሚዖ : መተሎሜ... relates the Saint's martyrdom in Damot; Motälome's words ለምንት : ታምስን : ሀገርየ recall the DLR አይቴ : ውእቱ : ብሔርከ : አብእሲ : እኩይ : ዘታምስን : ሀገርነ "Where is thy country, o thou evil man who dost destroy our city?" (Budge 1906:45t., 113v., ch. 51); the words ወአዘዘ : ይስቅልዎ... refer to the episode found in the WR only: after being thrown into the abyss, the Saint was hanged on a tree (cf. Conti Rossini 1896:106); the compiler tries to summarise the events, mentioning the resurrection of the dead (ወአንሥአ : በቅድሜሁ... · in the DLR this happened later, after Motälome was converted, see Budge 1906, ch. 61); the number of those baptised is 12099, the same as in the DLR (Budge 1906:53t.; cf. below). The passage ወሰበ : ኃጥአ : ዘይሁቦሙ... is a confused re-narration of the story of the Saint authorised by the angel to re-consecrate the *tabot* and offering Holy Communion to a large number of converts (Budge 1906:54t). In the sentence ወእምዝ : እምድኅረ : ነበረ : በዳሞት : ፲ወ፪ዓመት... the author tells about the *kidan* given to the Saint; this sentence correlates with the passage from the DLR in which Jesus Christ appears to the Saint and gives him a solemn promise concerning his believers (ወኵሉ : ሰብእ : ዘይገብር : ተዝካረከ... Budge 1906:58t., ch. 63). In this particular place, the DLR does not use the term *kidan*; however, the compiler of the SR-e did use it, since the passage of the DLR looks exactly like the «covenant», and the story was clearly expected to tell the faithful that the Saint received his *kidan*.

arion account of the Saint. Yet, in the course of the investigation, I found that some passages of the SR, HR and DLR are textually related to each other. On collating these selected passages, I observed that in most cases the text closest to the SR is the 15th-cent. HR, and not the early 16th-cent. DLR, as one would expect; the elements of the SR appear to have entered the DLR mainly through the HR. In most of these cases, the proximity between the SR and HR can not be explained as accidental, owing to the fact that medieval Ethiopian authors had a mutual literary and cultural background. As to the WR, this text demonstrates no textual kinship to the SR at all, not even in the episodes relating the same events. A comparative analysis of fourteen selected passages of the SR (see Appendix below; in the text, the passages are numbered and supplied with the titles); is provided below they were collated with the corresponding extracts from the HR and DLR (the underlined words mark portions of the text common to the three recensions), and combined with some observations on other literary peculiarities of the SR.

After a typical introduction (በዛቲ ፡ ዕለት ፡ አዕረፈ...), the names of Täklä Haymanot's parents appear included in the formula: ወኮነ ፡ ስመ ፡ አቡሁ [Ṣägga Zä'ab] ወስመ ፡ እሙ ['Ǝgzi' Ḫaräya]. The next sentence ወኮነ ፡ ጸጋ ፡ ዘአብ ፡ እምዘመደ ፡ ካህናት... corresponds to the pedigree of the Saint in the long recensions of his Vita; the sentences ወብእሲቱኒ ፡ እግዚእ ፡ ኀረያ ፡ ኮነ ት ፡ መካን ... ወነበሩ ፡ እንዘ ፡ የኀዝኑ ፡ ወይጼልዩ... introduce a wide-spread hagiographic motif, elaborated in all other recensions of the GTH.

In Ethiopic hagiography, the birthplace of a saint and its geographic location are usually considered important pieces of information, carefully preserved by tradition; however, the place-names referring to the locality where Täklä Haymanot's parents Ṣägga Zä'ab and 'Ǝgzi' Ḫaräya lived are given secondary status in the SR. They are not defined in the beginning of the narrative, and later — rather unusually for the legend of Täklä Haymanot — are mentioned separately: ሀገረ ፡ ጽላልሽ "the country of Ṣəlaləš" appears in connection with Motälome's invasion[20], whereas ምድረ ፡ ዙረሬ "the land of Zuräre" is mentioned in the episode of 'Ǝgzi' Ḫaräya's salvation (see below)[21]. Other recensions of the GTH, when de-

[20] The name is attested with many variants (Motälemi, Mota Lome etc.): in the present study the form "Motälome" is consistently used.

[21] As the commonly circulating legend of Täklä Haymanot maintains, the land (*mədr*) of Zorare (variants: Zurare, Zarare etc.) was located in the country (*hagär*) of Ṣəlaləš, but apart from the tradition of the GTH there seem to be no (early) independent sources to prove this. As a rule, both Zorare and Ṣəlaləš are mentioned in the (predominantly hagiographic) texts separately, and Zorare is not indicated as a part of Ṣəlaləš At the same time, we know the names of some other areas within Ṣəlaləš: e.g ምድረ ፡ ጽላልሽ ፡ ዘይሰመይ ፡ ምድረ ፡ ዝዋም (see Kur 1968:15), or ሀገር ፡ እንተ ፡ ትሰመይ ፡ አንኰይ ፡ በምድረ ፡ ጽላልሽ (see Kur 1972:79), ምድ ረ ፡ ኮሶጌ ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ ምድረ ፡ ጽላልሽ (see Turaiev 1908:238). Historically, Zorare

scribing the geographic location of the Saint's native country, tend to put both toponyms together and present Zorare/Zoräre as an integral part of Ṣəlaləš[22]. One can assume that at the time of the composition of the SR neither Zorare nor Ṣəlaləš were relevant to the geography of the Saint's veneration; besides, one may wonder whether the SR does not reflect the historical geography of the region in a more precise manner than the other recensions of the GTH. The gradual (re-)identification of Zorare and Ṣəlaləš as Bulga, Ǝtissa took place later, and it might have been fostered by the establishment of a new sanctuary of the Saint in Bulga.

The SR introduces the story of the invasion of Motälome with the sentence: [ወእንዘ ፡ ሀለው ፡ በዝንቱ ፡ ነገር] ፡ አንሥአ ፡ ሰይጣን ፡ ለሞተሎሜ ፡ ስዩመ ፡ ዳሞት ፡ ወመለከ ፡ ኰሎ ፡ አድያመ ፡ ሸዋ ፡ እስከ ፡ ባሕረ ፡ ዠማ "[And whilst they were (living) thus], Satan raised Motälome, the governor of Damot, and he reigned over all the borders of Säwa up to the river of Ǧämma"[23]. The corresponding passage in the HR is: (fol. 13ra) ... ወእምዝ ፡ ተንሥአ ፡ በመንግሥተ ፡ ዛጔይ ፡ (fol. 13rb) ምእተለሚ ፡ ዘይሠመይ ፡ ፀሐይ ፡ ዘሀገረ ፡ ዳሞት ፡ ዘተሠይመ ፡ በዕልወቱ ፡ በፈቃዱ ፡ ወአማሰነ ፡ ሕገ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ አኂዞ ፡ እምነ ፡ ዳሞት ፡ እስከ ፡ ፈለገ ፡ ዝማ ፡ ኰሎ ፡ አድያማተ ፡ ሴዋ ፡ እስከ ፡ ዕንፈ ፡ ምድረ ፡ አምሐራ ፡ ወተኃየለ ፡ በኵናቱ ፡ ወነግሠ ፡ ላዕለ ፡ ኵሉ ፡ አድያማተ ፡ ሴዋ. The relationship be-

appears as the old name for Mənǧar, between the Kassam and the Awaš rivers, and Ṣəlaləš the name for Bulga, a well-known region to the north of Mənǧar (see DTW 119, 514). One of the reasons for the (re-)identification of Täklä Haymanot's birthplace with Ǝtissa, Bulga (cf. Sergew Hable Sellassie 1972:282, "the southwestern part of Bulga", ibid., 284, and elsewhere) might have been the existence of the important monastery (Ǝtissa) Däbrä Ṣəlaləš in the northwestern part of Bulga, south of the contemporary town of Aleltu. It is reported that Täklä Haymanot was born in the area. Besides, the local monastic tradition claims that the monastery was founded by Abba Yədla, one of the ancestors of the Saint and a contemporary of the legendary king Dəgnažan (!), and then destroyed by Aḥmad Grañ's army and re-established by Sahla Śəllase, king of Šäwa, in the late 19th cent. The evidence for the incorporation of Däbrä Ṣəlaləš of Ǝtissa into the legend of the Saint comes from the late sources (cf. the story of Täklä Haymanot as re-narrated in the Chronicle of Mənilək I, see de Coppet 1930-31:360-61), and the early history of the monastery is largely unknown; however, the existence of an ancient sanctuary of Täklä Haymanot there cannot be excluded (cf. Cerulli 1929-30:377; also, for the similar question of the place of the Saint's death, see Cerulli 1943:231-32).

[22] The WR: ወእምሀየ ፡ ፈለሰ ፡ ብእሲ ፡ ዘስሙ ፡ ይድላ ፡ ብሔረ ፡ ሴዋ ፡ ወበጽሐ ፡ ጽላልስ ፡ ወነበረ ፡ ምድረ ፡ ዛራሬ (Conti Rossini 1896:102); the HR (fol. 6vb): ወግዕዘ ፡ ፍጥረቱ ፡ ለዝ ፡ ብእሲ ፡ ወበጽሐ ፡ እስከ ፡ ብሔረ ፡ ሴዋ ፡ እንተ ፡ ሀገረ ፡ ጽላልስ ፡ እንተ ፡ ትሰመይ ፡ ምድረ ፡ ዙረሬ; cf., however, further on: (fol. 7va) ወመጽአ ፡ አባ ፡ ይድላ ፡ ብሔረ ፡ ሴዋ ፡፡ ወነበረ ፡ ውኅነጸ ፡ መካነ ፡ በምድረ ፡ ዞረሬ. The DLR: ወበጺሖሙ ፡ ሸዋ ፡ ነበረ ፡ አባ ፡ ይድላ ፡ ብሔረ ፡ ጽላልሽ ፡፡... ወውእቱ ፡ አባ ፡ ይድላ ፡ ኃረየ ፡ ምድረ ፡ እምነ ፡ ጽላልሽ ፡ ዘስማ ፡ ዞረሬ (Budge 1906:4t., ch. 5).

[23] The number of scholarly contributions discussing the question of this 13th-cent. ruler of Damot is considerable: e.g., the classical work by Taddesse Tamrat (1972), just to mention one of them. Ore conclusion reached in the course of long-standing historical and philological research on that subject has to be pointed out here: the first part of the name of the legendary Damot's ruler is to be compared with, or traced back to, the royal titles of the old kingdom(s) of the Sidamo people (Fiaccadori 1989:145-46).

tween the SR and HR appears to be uncertain here, since the shared textual elements are hardly apprehendable; however, the HR seems to follow the syntactic pattern of the SR, presenting the sequence of events: "... Motälome ... rose ... [and he spoiled, ... and he overpowered ...] and reigned over all the borders of Šäwa" (the new elements being included in the midst of the sentence). Furthermore, the subtle rational connection between the two accounts, proving that the SR might have been the primary source of the HR tradition, cannot be overlooked:

a) The SR አንሥአ ፡ ሰይጣን ፡ ለሞተሎሜ ፡ ስዩመ ፡ ዳሞት corresponds to the HR (ወእምዝ) ፡ ተንሥአ ፡ በመንግሥተ ፡ ዛጕይ ፡ ምእተለሚ...ዘተሠይመ ፡ በዕልወቱ ፡ በፈቃዱ ፡ ወተኃየለ ፡ በኲናቱ... In the HR Motälome is not said to have been instigated by Satan, since by the time of the composition of this text he was by no means a personage whom the Ethiopian Christian tradition would only condemn: the SR narrates already his conversion, and, after all, the other recensions of the GTH praise the king of Damot for becoming a good Christian. The statement of the SR that Motälome was "instigated by Satan", became thus inappropriate, and the HR offers another interpretation stressing Motälome's own will to rebel: ተንሥአ ... ተሠይመ ፡ በዕልወቱ ፡ በፈቃዱ ... ወተኃየለ ፡ በኲናቱ... "(he) rose ... (and) appointed *himself* through rebellion on *his own accord* ... and he overpowered by *his* spear...". The choice of the word ተሠይመ might have been influenced by the SR's ስዩ[ም]; the author's idea was additionally underlined by the use of the selected vocabulary displaying the might and dignity of Motälome: ፀሐይ ፡ ዘሀገረ ፡ ዳሞት above; and elsewhere: ዐቢይ, መስፍን etc. Possibly, the historical and chronological context of the events in the HR was logically reconstructed from the SR: since the Saint was ordained deacon in the time of the Zagʷe (see below), the pagan invasion might have taken place at no other time than this; hence, Motälome "has risen in the kingdom of Zagʷäy" (በመንግሥተ ፡ ዛጕይ)[24].

b) The SR ወመለከ ፡ ኵሎ ፡ አድያመ ፡ ሽዋ ፡ እስከ ፡ ባሕረ ፡ ዠማ corresponds to the HR ወነግሠ ፡ ላዕለ ፡ ኵሉ ፡ አድያማተ ፡ ሴዋ, which is preceeded by a lengthy passage, the entire context being [ወአማሰነ ፡ ሕገ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡

---

[24] The preposition *bä-* "in", used here by the author of the HR, has broad semantic meanings and both spatial and temporal (see Dillmann 1907:389-91); another preposition, *amä* "as, during", might have been more suitable in this case (cf. further in the SR: አመ ፡ መንግሥተ ፡ ዛጔ ፡ በእምነት). Of course, from the context of the HR one can conclude that its author meant nothing else but "under the reign, i.e., during the time of the Zagʷe dynasty", but the phrase is somewhat ambiguous and could also be understood as a reference to the geographical position of Damot (within the Zagʷe realm), or even to the political affiliation of Motälämi (his vassalage to the Zagʷe rulers), the latter being clearly reported in the WR· ተንሥአ ፡ ብእሲ ፡ እመንግሥተ ፡ ዛጓይ ፡ ዘስሙ ፡ ሞተላሜ (Conti Rossini 1896:102; besides this text, there is no source on the Zagʷe dynasty confirming that; there is only a tradition in the *Gädlä Yared* telling about the confrontation between "Motälomi" and Zena Peṭros, styled here as the last Zagʷe ruler, see Conti Rossini 1904:23t.).

አኅዚዘ : እምነ : ዳሞት : እስከ : ፈለገ : ዝማ : ኵሎ : አድያማተ : ሴዋ : እስከ : ዕንፈ : ምድረ : አምሐራ : ወተኃየለ : በኵናቱ] : ወነግሠ : ላዕለ : ኵሉ : አድያማተ : ሴዋ. The account presented in the HR is somewhat contradictory; it emotionally stresses the immense scale of the disaster, repeatedly referring to the limits of the invaded area: it gives the idea of the border of the Šäwa region with the words ... እስከ : ፈለገ : ዠማ (where Motälämi "spoiled the law of the Christian Church"), and yet another time by referring to [እስከ :] ዕንፈ : ምድረ : አምሐራ, and, finally, to ኵሎ : አድያማተ : ሴዋ, "all the boundaries of Sewa", the area where Motälome "reigned"[25]. The HR can elucidate the change in the corresponding passage of the DLR, by introducing the Žämma river as a borderline of the Amhara (not the Sewa/Šäwa, as in the SR) region: ወነግሠ : በፈቃዱ : ላዕለ : ኵሉ : በሐውርተ : ዳሞት : ወበሐውርተ : ሸዋ : እስ ከ : ወሰነ : አምሐራ : ኀበ : ፈለገ : ዐባይ : እንተ : ስማ : ዢማ[26].

The famous topic of Motälome's perverse sexual behaviour is introduced in the SR by the sentence ወነበሩ : ኵሎሙ : መኳንንተ : ሃገር : እንዘ : ይሁብዎ : ሎቱ : ብእሲቶሙ : በበዕብሬቶሙ : ወእምነ : ዘማኅረከኒ : ሶበ : ይረክብ : አንስተ : ላሕያተ : ይሬስዮን : ዕቁባቲሁ. In the corresponding passage of the HR, the words that in the SR belong to the impersonal narrator are transformed into Motälome's direct speech: (13va)... ወለመኰንነ : ወረብሂ ... ወለኵሎሙ : መኳንንተ : ምድር : ይቤሎሙ : ፈንው : ብእሲተክሙ : በበዕብሬትክሙ : ከመ : አውስቦን :: ወይፌንዎ : ሎቱ : በበዕብሬቶሙ :: ወእምነ : ማህረከኒ[27] : ያኃረዩ : ሎቱ : ብእሲተ : ሠናይተ : ላህይ : ወያወስብ[28]; the territory under Motälome's authority extends to the southeast, since his words are addressed to the "governors" of Wäräb, Ǝndägäbṭän, Fäṭägar, Ǝnar'ət, (Ǝ)ndəbəy and "all the governors of the land".

1) *The account of Motälome's invasion*. The HR follows the SR word for word. It also agrees with the other recension in keeping Ṣəlaləs and Zorare apart (see above); the DLR, on the contrary, places both

---

[25] In the HR ፈለ[ግ] is a synonym for the more general ባሕ[ር]; the SR's መለከ is substituted in the HR by the more common ነግሠ : ላዕለ. For their potential interchangeability cf. the idioms ዘኵሎ : ይመልክ and ዘይነግሥ : ለኵሎ, both corresponding to Greek *pantokratōr* (Dillmann 1865:150, 687); in the HR and DLR Motälome is referred to as *nəguś*, not *śəyyum*.

[26] Budge 1906:8t., ch. 11; there the hagiographer omitted the repetitions and put the reference to the river as the border of Amhara (which appeared in the HR) at the end of the sentence; the destruction of the churches and the imposition of idolatry are represented as consequences of Motälome's conquest. Historically, Žämma/Ǧämma was one of the natural borders dividing the lands of Šäwa from Amhara.

[27] A nominal construction was originally meant here that would be ወእምነ : ምህርካ ኒ; the confusion and the unstable reading are due to the similarity of the two words, both derived from the root *mhrk* (see Leslau 1987:334); cf. the 16th-cent. Ms Dāgā Esṭifānos 51: [ወ]እምነ : ምህርካኒ; and yet EMML 2582, fol. 11va: ወእም : ዘዔወወ : ወእም : ዘ ማኅረከ.

[28] The author of the SR seems to corroborate the perverseness of Motälome, who did not know the Christian matrimonial law and practised polygamy, by the repeated use of the word *awsäbä* "to marry (a wife)" (cf. Dillmann 1865:904).

toponyms together, plainly designating each as a "land" (ምድር). The story of Motälome's troops assault is followed by the description of 'Ǝgzi' Ḫaräya's capture and her staying in Damot (from ወጺኦ : ዘአብስ : ጉዩ... till እምትድምርት : አረሚ). By mentioning the wedding ceremony (ሥርዓተ : ከብካብ) that Motälome prepared for 'Ǝgzi' Ḫaräya, the SR possibly hints at the difference between the status of the concubine, which was imposed on "the wives of the governors", and the position which Motälome wanted to offer 'Ǝgzi' Ḫaräya; but the idea that she was going to be raised to a "queen" is given only in the HR and DLR. In this portion of the SR, the events of the Saint's life are briefly summarised, but both the HR and DLR, while being very different from the SR in the scale of the elaboration of the narrative, still follow its structure to the letter. The HR and DLR sometimes seem to build the account upon the minimal narrative elements of the SR, extending them into lengthier passages, which, however, does not interfere with the framework of the story as established by the SR; while the SR registers the events, the HR and DLR amplify and interpret them, describing in detail what happened, yet keeping the same sequence of the occurrences[29].

---

[29] Cf. SR and the HR/DLR (text in Guidi 1912a:378), sentence after sentence:

— "And Ṣägga Zä'ab fled because of the fear of being killed" — the HR: (14va) " .. And at that time he [Motälome] reached the country of Ṣəlaləs, and killed all (14vb) the Christians. And after that, he plundered all the churches. And he reached the place of Zär'a Yoḥannəs. And as Ṣägga Zä'ab saw this, he fled in order not to be killed...", cf. the DLR (Budge 1906:21v, ch. 11): "... and he knew that the evil man had come to kill him, and he fled from before him by another road..."; the narrative continues with the account of the pursuit and miraculous salvation of Ṣägga Zä'ab (after three days in the depths of the water), and his return to the destroyed settlement.

— "And (the soldiers) captured and brought to him [Motälome] his wife, 'Ǝgzi' Ḫaräya" — in the HR and the DLR, the narrative weaves the capture motif into the story about how the soldiers of Motälome were amazed by the beauty of 'Ǝgzi' Ḫaräya; how they told Motälome about 'Ǝgzi' Ḫaräya and suggested she should become his wife, and how Motälome ordered to adorn her (HR fol. 19va - 20vb; cf. Budge 1906, ch. 13).

— "And when he saw her, he admired her beauty, and his heart rejoiced..." — in the HR, DLR: Motälome admired 'Ǝgzi' Ḫaräya's beauty; he decided to marry her "according to the law", and for this to bring 'Ǝgzi' Ḫaräya to his capital (in the HR fol. 20vb, the DLR· "And when the King saw the holy woman 'Ĕgzi'ĕ Ḥârayâ, he rejoiced greatly...", Budge 1906:29v., ch. 15).

— "And he gave her many adornments..." — see above: Motälome ordered to adorn 'Ǝgzi' Ḫaräya before she was brought to him (the HR fol. 19va-vb; Budge 1906:25v.).

— "And he established the order of the wedding and he sent (messengers) to his officers and governors in order that they would gather for the wedding" — Motälome instructed the messengers about who should be called to attend the wedding, what should be prepared, how the one responsible should be punished in case the king's order is not fulfilled, etc. (the HR fol. 21va; Budge 1906:30-32v., ch. 16).

— "And as 'Ǝgzi' Ḫaraya heard this she made a prayer to God that He would deliver her from the union with the pagan" — after Motälome and Ǝgzi' Ḫaräya reached the capital, on

2) *The account of 'Ǝgzi' Ḫaräya's return to Zorare*. While the HR is closer to the SR than the DLR, in both the HR and the DLR the account of 'Ǝgzi' Ḫaräya's miraculous transfer to her homeland acquires more "realistic" features so as to present the scene in all its details. Describing Michael's arrival, the HR and the DLR employ the verb **ወረደ** "he descended", which is more apt to depict the appearance of the Archangel than the SR's **መጽአ** "he came"[30]. SR's **ወጾራ : በክንፉ** (lit. "and he carried on his wing") becomes **ወጾራ : በክነፊሁ** ("and he carried on his wings") in the HR, the correspondence being here more tangible; in the DLR this is elaborated into **ወሐዘላ : በክነፊሁ : ወ[ፆ]ራ : በእንግድዓሁ**[31]. One may assume that the author of the HR is rationally working upon the circumstances of the encounter of 'Ǝgzi' Ḫaräya with her husband; she comes when Ṣägga Zä'ab is burning incense: **አብጽሖ ... እንዘ : ያዓጥን : ምታ : ጸጋ : ዘአብ**, which may be a re-narration of the SR's **ወሶበ : ወፅአ ... እምቤተ : መቅደስ : ምስለ : ማዕጠንት** (see also below, no. **3**). The temporal information preserved in the passage points out the continuity of the tradition: both the SR and the HR relate that 'Ǝgzi' Ḫaräya was abducted by St. Michael at the 3rd hour (9 a.m.) and arrived to Zorare at the 9th hour (3 p.m.), at the time when the conclusive part of the Divine Office (the Day Office) is to be held[32]. A stylistic hyperbole, **ከመ : ቅጽበት** "(in) the twinkling of an eye", possibly introduced by the author of the HR, caused a (seeming) inconsistency: according to the narrative, the flight took six hours. The intention to solve this contradiction may be reflected in the DLR: There the time when 'Ǝgzi' Ḫaräya was taken from Damot is not specified; it is only said that she returned at the 3rd hour (9 a.m.), that is, during the concluding part of the eucharistic liturgy[33].

---

the eve of the ritual, Motälome supervised the last preparations, while 'Ǝgzi' Ḫaräya was praying for her delivery (the HR, fol. 22ra; the DLR see Budge 1906:32-33v., ch. 16)

[30] In the HR, after the beginning **ወሶቤሃ : ወረደ : ሚካኤል** ..(**በጊዜ : ፱ሰዓት**), the account is interrupted by the description of the disaster inflicted on Motälome and his troops by the coming of St. Michael (omitted in the text under no. **2** of the appendix); thereafter the hagiographer has to recall the main subject: **ወለይእቲሰ : ቅድስት : እግዚእ : ኀረያ**... In the DLR the sequence of events is changed: the thunder and lightening precede and do not follow the descent of the Archangel.

[31] This manner of carrying is shown in some manuscript illuminations: e.g., Ms London, Brit. Lib., Orient. 728, fol. 20ra.

[32] The WR provides the same time (at the 3rd hour – at the 9th hour, see below), but 'Ǝgzi' Ḫaräya is said to have been brought home, and the vocabulary and structure of the narrative are far from both the SR and the HR.

[33] This is the mysterious time when the Divine power comes into direct contact with the mundane world, since the Holy Spirit descends upon the Holy Offerings, working miracles first of all for those who are elected by God. In church practice, the burning of incense should take place during this hour as well. As a matter of fact, according to Teklemaryam Semharay Salim (1935-46·173-77), in the course of the liturgy the incense should be offered several times; sometimes the priest should apply it before the altar, that

3) *The encounter of 'Ǝgzi' Ḫaräya and Ṣägga Zä'ab*. The HR is closer to the SR than the DLR also in this context. The passage of the SR appears in the HR with small additions — minor style and language revisions. The verb ነጸረ "to look" used in the SR is changed into ርእየ "to see" in the HR and DLR. The HR, which closely follows the SR here, introduces also the explicit subject (ብእሲት) for the verbal form ቀዊማ[34]. The SR's ሥርጉት is found in the HR extended by the qualifier: ስርጉት ፡ በአልባስ ፡ ወርቅ; the SR's ቀዊማ ፡ እንዘ ፡ ሥርጉት is changed into ቀዊማ ፡ እንዘ ፡ ትጸሊ — a circumstance that might have been rationally reconstructed from the context of the account (what else could 'Ǝgzi' Ḫaräya do near the church at this time?). The SR's አንከረ ፡ በልቡ is corroborated in the HR: ወደንገፀ ፡ ወ ይቤ ፡ ምንትኑ ፡ ዛቲ ፡ ብእሲት. The SR's ምንትኑ is obviously transformed into መኑ ፡ ይእቲ ፡ ዛቲ in the HR, since ምንትኑ is normally used for inquiries about things, not about persons, to whom መኑ should apply[35].

In the way described above, the elements of the SR find their counterparts in the HR and DLR[36]; however, at least one narrative detail of the story — the account of 'Ǝgzi' Ḫaräya's adorned garments — proves to be a new elaboration of the HR and DLR.

4) *The conversation of 'Ǝgzi' Ḫaräya and Ṣägga Zä'ab, after the latter recognised his wife*. The interpolation is nothing but a stereotypical formula, very common in both hagiographic and non-hagiographic texts; in this context, however, it could provide evidence of the relationship between the texts.

The passage of the SR, ወእምድኅረ ፡ ኅዳጥ ፡ መዋዕል ፡ [ተፀንሰ ፡ ዝንቱ ፡ ቅዱስ...], probably provided grounds for a brief didactic remark, included in the other recensions of the GTH, according to which in the first days after the reunification 'Ǝgzi' Ḫaräya and Ṣägga Zä'ab did not sleep

---

is, the *tabot*, and then walk around the sanctuary, or *qəddəst* (in the SR – *betä mäqdäs*), carrying the censer. The offering of the incense takes place also during the Divine Office: the prayer of the incense, known as *Ṣälotä 'əṭan* or *Ṣälotä mäba'a 'əṭan* (cf. *Mäṣḥafä sä'atat*, Vatican City 1952:381-410), can be performed in both the Day and Night Offices (ibid., 174).

[34] For this particular sentence of the SR, cf. Weninger 2001:244, no. 1009; the further extension of the corresponding sentence in the DLR makes it awkward, devoid of elegance and almost ungrammatical: the long circumstantial subordinate clauses (እግዚእ ፡ ኃረያሰ ፡ ቅድስት ፡ እንዘ ፡ ትጸሊ ፡ ቀዊማ... till ዘገብረ ፡ ላቲ) precede the main one (ወዐአ ፡ ቅዱስ...) and prevail over it (by the influence of the hagiographer's mother tongue – Amharic?).

[35] Dillmann 1907:334-35.

[36] Cf. the SR: "And after the completion of the prayer, as he questioned her, he understood that she is his wife..." — in the HR and DLR here a long interrogation of 'Ǝgzi' Ḫaräya by her husband, then the account about the recognition and reunification of the married couple follow: cf. HR fol. 24va-26ra (fol 24vb: በዝንቱ ፡ እንዘ ፡ ያነክር ፡ ወአዕረገ ፡ ዕጣነ ፡ ፍጡ ነ...), cf. the DLR see Budge 1906, ch. 17 (ወእንዘ ፡ ያነክር ፡ ከመዝ ፡ የዴ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ። ወቦአ ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ መቅደስ ፡ ወፈጸመ ፡ ጸሎተ ፡ ዕጣን ። ወወዕአ..., see Budge 1906:13-14t.).

together, because the latter was "the priest of the week"[37]. Then the birth of the Saint on *Taḫśaś* 24 is reported[38].

The birth of the Saint marks an internal division within the SR. A conspicuous feature of the SR is the unusual structure of its narrative, composed in fact of two accounts: the one about Täklä Haymanot's parents and the other — beginning with the birth of Fəssəḥa Ṣəyon — about the spiritual contending of the Saint himself (see below), with only a faint link between the two (apart from the character of the Saint himself, the connection only touches upon a prophecy announced by the Angel: ወበእሐቲ : ሌሊት etc.). While in the HR and DLR the biography of the Saint consists of an incomparably larger number of events, there the entire narration can still be seen as bipartite, structurally much more similar to what one finds in the SR: in both the HR and DLR the biography of the Saint is preceded by the detailed story of the life of his parents, which forms a nearly independent hagiographic account[39].

5) *The account on the Saint's diaconal ordination*. The portion of the SR appears in the HR distributed between two passages. The first passage (ወወሰዶ : ኀበ : ጳጳስ : አባ...) is close to the SR, and is suddenly interrupted by a short didactic discourse on the Israelites, their sins and God's punishment and mercy (omitted in the appendix). The second passage (ወእመዝ : አመ : ኮኖ...), in fact, repeats what has already been said in the first one (it looks as if the author, having brought the didactic discourse to the end, recalls that he has to return to the main topic), but in-

---

[37] Cf. the HR fol. 26va: ኢይነውሙ : ኀቡረ : እስከ : አመ : መዋዕለ : ዕብረቱ፡; for the DLR see Budge 1906, ch. 17.

[38] This is not the date that can be calculated on the basis of the Saint's death day, *Näḥase* 24, and the length of his life, reported in the conclusion of the SR (see below).

[39] Here the three recensions of the GTH maintain clear continuity. One has to recall that all recensions preserve the story of Täklä Haymanot's mother's capture and rescue. However, only in the SR, HR and DLR is this account elaborated in such a manner that it obtains a special position within the narrative and becomes incomparable to brief and similar-looking accounts about the parents of the saints typical of many other *Gädlat*. This is confirmed by the dimensions of the account, which in the HR and DLR develops into a lengthy discourse about the provenance of the Saint, with the story of 'Ǝgzi' Ḫaraya still as its core: while in the SR this story encompasses 1/5 of the entire text, the ratio becomes about 1/10 for the HR and DLR (both the HR and DLR being several times longer than the SR). The link between the first and second parts, where the biography of the Saint himself begins, is, as in the SR, the communication with the Archangel: in the HR 'Ǝgzi' Ḫaräya conveys to her spouse what the Angel has told her before. In the DLR, they both see the Angel in a vision, which event occupies the same position in the chain of the incidents as in the SR. In the WR, on the contrary, the same story of 'Ǝgzi' Ḫaraya's rescue is devoid of any special importance and appears as a common episode (encompassing slightly more than 1/20 of the entire text) within a sequential string of other stories. Common to all recensions of the GTH is that the account of 'Ǝgzi' Ḫaräya's rescue seems to preserve the original literary qualities of the "miracles" – *tä'ammər*, being a brief story with clearly defined beginning and end, fitting in perfectly with the thematic framework of the "miracles".

cludes some new information: it explains the reason of Ṣägga Zä'ab's visit to the metropolitan (the SR ከመ ፡ ይሢሞ ፡ ሢመተ ፡ ዲቁና re-narrated in the HR as ከመ ፡ ይሡምዎ ፡ ዲያቆነ).

In the SR, Metropolitan Cyril, Patriarch Benjamin and the Zagʷe dynasty are mentioned in one and the same sentence. The hagiographer must have deliberately put these names together, probably with the intention of defining the chronological position of the Saint's life within his vision of time and history, an important component of which — leaving aside recollection of, and knowledge about, historical events — might have been the chronological chains of the high ecclesiastic and secular leaders (similar to the traditional "lists" of the kings, metropolitans, heads of the monasteries etc.). Metropolitan Cyril is usually referred to in the Ethiopian sources as Qerəllos[40], and the switch to a less widespread variant "Gerəllos" in the HR and the DLR is noteworthy[41]. The chronology of the SR is puzzling, since it makes Fəśśəḥa Ṣəyon/ Täklä Haymanot, Cyril and the Alexandrine Patriarch Benjamin[42] contemporaries. No plausible historical explanation for this discrepancy has been found yet; in fact, this is a rare combination of chronological coordinates: in the hagiographic account about a saint's ordination the indication of the name of the Ethiopian metropolitan in charge would be typical, but no information on the contemporary head of the Coptic Church is usually included. It is difficult to determine whether the author of the SR followed written source containing a kind of regular chronology, or was led by other considerations. Yet, it is exactly the same inconsistency that has been preserved in the SR, HR and DLR. Besides,

---

[40] The data on *abunä* Qerəllos-Cyril, who must have died in the early 14[th] cent., were summarised by S. Tedeschi (see *Coptic Encyclopaedia*, vol. 4, 1009-10); even though the name of this Metropolitan is predominantly attested in hagiographic sources, there seem to be little doubt about his historicity.

[41] Qerəllos is the only form given in Guidi's edition; in the SR-e edited by Budge only "Cyril" is introduced (Budge 1904:1242), so in the text the standard Ethiopic form Qerəllos (not Gerəllos) can be expected. At the same time, all the manuscripts that I was able to check (see above, notes 14, 15) have "Gerəllos". Therefore, it is not quite certain which form must be considered original: Gerəllos or Qerəllos. If the archetype had Qerəllos, this form could have been changed into Gerəllos in the HR, and this unusual spelling was taken over into the DLR. In most of the *Gädlat* of other saints the form Qerəllos clearly prevails. The authors of the SR and HR certainly refer to one and the same Metropolitan; yet one recalls that in the Ethiopian tradition the variant "Gerəllos" (or Gerlos, ጌርሎስ) refers in particular to Cyril of Jerusalem, the Patriarch and ecclesiastical author (ca. 315-87) commemorated by the Ethiopian Church on *Mäggabit* 22: cf. EMML 1840 (4), fol. 46a-50b, *Homily by Gērelos, Patriarch of Jerusalem, on the carrying and presentation of Our Lord Jesus Christ by Simeon (for the 8[th] of Yakkätit)*, cf. Wright 1877:225, no. 337 [Orient. 773], IV.

[42] Benjamin II (1327-39) must be meant here (see *Coptic Encyclopaedia*, vol. 2, 377-78), the same Patriarch visited by 'Ewosṭatewos, a well-known episode from the letter's hagiographic legend, also in the Synaxarion notice on this Saint (see Colin 1986:434-35)

apart from Benjamin and Cyril, there is still a third element, the mysterious word *bä'əmnät*[43]. The SR does not include any commentary or clarification (the meaning of the reference must have been absolutely clear for the author), but in the HR *bä'əmnät* is explained as the name of a ruler from "the house of Zagʷäy" (this explanation also entails the moralistic discourse on the people of Israel). Preserving some elements of the SR, the DLR keeps the references to both the Zagʷe (here: Zaga) and *bä'əmnät* (the translation of the latter is missing in Budge 1906), but a closer look at the manuscripts reveals that the words "during the reign of Zaga Bä'əmnät" are lacking in most of the DLR witnesses[44]; in Budge's edition these words are most probably an interpolation originating from the SR.

6) *The appearance of Archangel Michael and Jesus Christ, the appeal to the Saint to leave the worldly life*. The SR's account, consisting of the monologue of Jesus Christ, who comes to the Saint accompanied by St. Michael, appears in the HR and the DLR split into two scenes: the appearance of the Archangel and the appearance of Jesus Christ. Correspondingly, in the HR and the DLR the speech of the Saviour is also di-

---

[43] The SR's passage አመ : መንግሥተ : ዛጔ : በእምነት was translated by C. Conti Rossini as "tempore regni Zaguaeorum in fidem i.e ad fidem conversorum" (Conti Rossini 1895:10, cf. Guidi 1912a:380 "... sous le règne des Zâguê, dans la foi"); cf. also the suggestion of Conti Rossini that this remark might reflect a tradition according to which the Zagʷe rulers were originally non-Christian, and converted later: thus, there were Zagʷe-pagans and Zagʷe-"in the (Christian) faith" (*bä'əmnät*). According to most traditions, the last Zagʷe ruler was Yətbaräk (cf., e g, DEB 186-87, 200-05, or Tedeschi 1990). Bä'əmnat is absent in the traditional lists of Zagʷe rulers or their hagiographies found so far (cf., e.g., Taddesse Tamrat 1972:55-56; but see Sergew Hable Sellassie 1972:240-41, n. 9, where Bä'əmnät is included among the names of the Zagʷe kings "that can be found in written sources") However, there is at least one strong piece of evidence in favour of Bä'əmnät's existence: the ancient and probably most authentic land charter from the "Golden Gospel" of the Däbrä Libanos of Šəmezana monastery, which mentions Bä'əmnat as the father of Lalibäla (see Conti Rossini 1901:41; this does not agree with other sources, where his father appears to be Žan Śəyyum, cf. DEB, 101-02; Tedeschi 1990:338). One must also consider that in contemporary Amharic Bä'əmnät is a well known personal name.

[44] Cf. a good 17th-cent. copy of the DLR in Ms Ṭānāsee 19 = Kebrān 19 (Hammerschmidt 1973:126-27), which reads: (fol. 26r) ወአመ : ኮኖ : ፍጹመ : ፲ወ፰ዓመተ : ነሥአ : አቡሁ ፡ ወወሰዶ : ኀበ : ጳጳስ : አባ : ጌርሎስ : እንዘ : ሊቀ : ጳጳሳት : አባ : ብንያሚ :: ወዓዲሁ : ጳጳስ : አባ : ጌርሎስ : ሀሎ : በምድረ : አምሐራ...; the same is in the late 18th–19th cent. Ms St. Petersburg, Эф. 18 (Turaiev 1906.84-85), fol. 15rc. The modern Ethiopian edition of the GTH, following the DLR, omits these words as well (cf., e.g., *Gädlä Täklä Haymanot*, Tənśa'e zä-Guba'e, Addis Abäba 1973[3] A. M., page 65). Apart from Ms Orient. 723 edited by E.W. Budge (cf. appendix, no. **5**), there are, indeed, some manuscripts of DLR that mention "Bä'əmnat": cf. Ms Orient. 728 (mid-18th cent., Wright 1977:196, no. 304), fol. 28va: [ወዓዲሁ : ጳጳስ : አባ : ጌርሎስ : ሀሎ : በምድረ : አምሐራ] : አመ : መንግሥተ : ዛጕ : በእምነት :: In Ms Orient. 728 as well as in the one edited by Budge, the interpolation "Zaga/Zagʷe Bä'əmnat", looks, in fact, as if it had been taken over mechanically from the SR, since the elaborated explanation found in the HR ([አመ : መንግሥቱ : ለ]በእምነት : ዘእምቤተ : ዛጐይ) is missing.

vided into two parts, both of them developing into lengthy didactic monologues: one pronounced by Archangel Michael[45], the other by Jesus Christ.

The elements of the SR are still recognisable in both the HR and the DLR, the variations confirming the textual relationship between the recensions of the GTH and their succession. See, e.g., the sentence preserving the temporal information: the SR has ወጊዜ : ቀትር, the HR ወከዊኖ : ጊዜ : ቀት ር : ዘመዓልት, the DVL ወከዊኖ : ጊዜ : ቀትረ : መዓልት. The SR, the HR and the DLR all keep the nominal construction, describing the appearance of Jesus Christ: cf. the SR ወሬዛ : ዘሥናይ : ላህየ : ገጹ, the HR ወሬዛ : ዘሥናይ : ላህየ : ርእየተ : ገጹ, the DVL ወሬዛ : ዘሥናይ : ርእየተ : ገጹ[46]. In the scene of Jesus Christ's descent, the description of his manner of coming down with the Angel develops somewhat similar to what is found in the account of 'Ǝgzi' Ḫaräya's return to Zorare: the SR has አስተርአዩ : እግዚእነ : ነቢሮ : በክ ንፉ : ለሚካኤል, the HR: ወተርእዩ : እግዚእነ : ነቢሮ : በምልዕልተ : ክንፉ : ለሚካኤ ል, the DLR አስተርአዩ : እግዚእነ : ኢየሱስ : ክርስቶስ : ነቢሮ : መልዕልተ : አክናፊሁ : ለቅዱስ : ሚካኤል[47]. The comparison of the Saint with Jeremiah the Prophet and John the Baptist (SR አነ : ኃረይኩከ...) is preserved in all the recensions, and the DLR might reflect the secondary influence of the SR[48]. The passage recounting how the Saint was invested

---

[45] In the HR it includes admonitions: St. Michael blames Fəssəḥa Ṣəyon (the name of the Saint before he becomes a monk) for nearly having yielded to the temptation of the "prostitute" (see below, n. 50) and for hunting animals, abusing his sacerdotal status, while the miracles the Saint worked at an early age were clear signs of his godly election. At the same time, he announces that the mistakes of the Saint have been forgiven.

[46] See Dillmann 1867:33, 254, 299; cf. Dan. 3:19.

[47] Here the author of the HR deliberately used the passive form of the verb "to see"; the more common verb "to appear" (አስተርአየ), corresponding exactly to the SR, was used to describe the appearance of Jesus Christ. It seems that the author was somewhat perplexed trying to describe how St. Michael and Jesus Christ became visible.

[48] This is a *topos* frequent in both hagiographic and non-hagiographic texts. Its literary presentation is most probably derived from Jer. 1:5 ዘእንበለ : እፍጥርከ : እምከርሠ : እምከ : አእመርኩከ ፤ ወዘእንበለ : ትፃእ : እማኅፀን : ቀደስኩከ : ወነቢየ : ረሰይኩከ : ለሕዝብ. Yet the hagiographers hardly ever quote the Biblical text closely, but rather convey just the main idea; sometimes the names of Jeremiah and John are missing (while, on the contrary, other elements can be introduced, like an allusion in the SR to Luc. 1:16 ወይመልእ : ላዕሌሁ : መንፈስ : ቅዱስ : እምከርሠ : እምከ...); cf. the Vita of Giyorgis Säglawi, Colin 1987a:50: ለሊሁ ... ኢየሱስ : ክርስቶስ : ኃረዮ ... ወቀደሶ : እምከርሠ : እሙ : ከመ : ኤርምያስ : ካህን : ወነቢይ; and the Vita of Habtä Maryam, Raineri 1990:78-79: አነ : ኅረይክዎ : እምከርሠ : እሙ ... ወቀደስክዎ : ከመ : ኢይርኩስ; the Synaxarion notice on 'Ewosṭatewos: አነ : እምከርሠ : እምከ : ኃረይኩከ : ወረሰይኩከ : መምህረ... (Colin 1986:434-45), etc The main feature of the passage in question in the HR is the switch from the 1st to the 3rd person, probably caused by theological considerations: the authority to sanctify and consecrate the child, still in his mother's womb, can be attributed to God the Father only. The secondary character of the DLR is obvious in the literary elaboration of the passage: the remaining elements are included in a long homiletic discourse pronounced by Jesus Christ. The small addition ከመ : ኤርምያስ : ነቢ ይ : ወከመ : ዮሐ

with the highest ecclesiastic authority (SR ወናሁ : ጸጎኩከ : ሥልጣነ : ከመ...), contains lengthy description of additional prerogatives of the Saints in the HR and the DLR, but keeps intact the fragment found in the SR (cf. the HR and DLR ...ትፈውስ : ዱያነ : ወትስድድ : መናፍስተ : ርኩሳነ...).

7) *The beginning of the Saint's wandering*. According to the SR, after his diaconal ordination the Saint "hunts the (wild) beasts" as an ordinary young man[49]; the next step in Täklä Haymanot's ecclesiastical carrier is his sacerdotal ordination, which happens after the Saint is summoned by Jesus Christ to become a missionary[50].

While the SR describes the beginning of the Saint's spiritual contending in one extensive sentence (ወእምዝ : አተወ : ውስተ : ማኅደሩ...), the corresponding account in the HR is composed of two parts: the first (ወእምዝ : ቤተ : ቅዱስ...) describing the possessions distributed by the Saint

---

ንስ : መጥምቅ, which raises the problem of the closer relationship of the DLR with the SR, is missing in many other manuscripts (e.g., Ms Эф. 18, fol. 21rb; Ms Ṭānāsee 19 = Kebrān 19, fol. 35rb), and may be attributed to a secondary influence of the SR.

[49] The sentence of the SR, ወሰበ : ልህቀ : ወኮነ : ወሬዛ : ወፈረ : ገዳመ : ከመ : ይንዓው : አራዊተ..., short as it is, seems to correspond to some realities of the social life of the highland Ethiopians: traditionally, many boys used to be ordained deacons at a very early age, but after some years they usually gave up their office and lived as laymen, with the exception of a small number of those who were able to continue their church career as priests.

[50] Thus, according to the SR, the Saint hunts animals *before* he is ordained priest and disperses his possessions *after* he is ordained priest. Without going into detail, let us only note that in the HR, due to further elaboration of the narrative structure, the sacerdotal ordination of the Saint was moved to an earlier stage in the sequence of the events, and the hunt to a somewhat later stage. Thus, in the HR the hunt becomes an occupation of the Saint when he *already was* a (married) priest, and, even more, *liqä kahənat* ("archpriest"). This all is accompanied by a chain of otherwise less known episodes, including the story of Fəsseḥa Ṣəyon and a dissolute woman or "prostitute" [cf., EMML 1834 (8), 6-7: the incident for which the Saint is severely blamed by St. Michael and Jesus Christ], presenting the personality of the Saint in an unusual light, and introducing the theme of his fall and repentance (this theme, again, was completely eliminated in the DLR). The changes in the narrative structure of the Vita as they appear in the HR might also have prompted the narrative potential of the legend: a new motif of the Saint's priesthood "like the priesthood of Melchesedech" (fol. 53vb) with his twofold dignity as priest and king, included in the HR, was probably supposed to be a rational explanation of the Saint's behaviour, which otherwise would not have been compatible with his priesthood In the DRL, the tension within the story seems to be reduced by the further reshuffling of the narrative elements: the bride of the Saint dies, St. Michael appears to him during the hunt and calls him to leave this occupation in favour of the spiritual struggle (he is not the only saint being offered a revelation while hunting; cf., e.g., the Vita of Yəmrähannä Krəstos, Marrassini 1995:85), whereupon Fəssəḥa Ṣəyon gives the poor and needy all his possessions, is ordained priest, and is appointed *liqä kahənat*; then the Saviour appears to the Saint and sends him on his mission (Budge 1906, chs. 28-33). The motif of the "priesthood of Melchesedech" disappears, absorbed by a decorative description of the physical strength, "chivalric" skill and pleasant appearance of the Saint.

and how long it took to do that[51]; the second (ወእምዝ ፡ ተንሥአ ፡ ቅዱስ...) narrating how the Saint embarked upon his way. In the second part, the elements of the SR — relating how the Saint left home and what he said — appear in the HR and, consequently, in the DLR separated from each other by the insertion of new material. Cf. the SR: ወኃደገ ፡ ቤቶ ፡ ርኅወ..., the HR ወኢዓፀ ወ ፡ ኆኅተ ፡ ቤቶ ፡ ወኃደገ ፡ ርኅወ... and the DLR ኀደገ ፡ ቤቶ ፡ ርኅወ ፡ ወኢአፀወ ፡ ኆኅቶ..., HR's ወነሥአ ፡ ምርጉዞ being omitted in the DLR. The quotation — half of the verse Mt. 16:26/Mk. 8:36-37 — is introduced in the SR as the direct speech of the Saint. The HR quotes the full verse[52], while this is surrounded by other Biblical passages, their number augmenting still further in the DLR. Besides, in the HR and in the DLR the quotation is no longer a part of the direct speech, but is applied to characterise the entire course of the Saint's life: ወተፈጸመ ፡ ላዕሌሁ ፡ ቃለ ፡ ወንጌል ፡ ዘይቤ ("and the word of the Gospel was fulfilled in him, that says..."). At the same time, the quotation's original rôle is apparently reflected in the words ወዘንተ ፡ አእሚሮ "and, being aware of this", which also implies the Saint's active participation in the reproduction of the Biblical quotation (cf. SR: እንዘ ፡ ይብል, DLR: እንዘ ፡ ይብል ፡ በልቡ...).

8) *Täklä Haymanot's missionary activity*. It is surprising that the story of the missionary deeds of Täklä Haymanot in the SR is limited to a brief and unspecified account, shorter even than the account of 'Ǝgzi' Ḫaräya's capture and salvation (see above). The Saint is praised as the initiator of monasticism in Šäwa, but his evangelising activity, which is presented in a wide range of episodes in the other recensions of the GTH, has in the SR only a marginal rôle. Because of the SR's brevity, it is impossible to find any fragment textually interrelated with the HR and DLR. However, in one case the three recensions present an obvious continuity. The numbers of those whom the Saint baptised "in one day" according to the SR, and of the people baptised "on this [one] day" in Kätata (the first area christianized by the Saint) in the HR and DLR are by no means accidental: cf. 12300 (the SR) — 123[15] (the HR) —12355 (the DLR). The tradition developed most probably only in this sequence, and not

---

[51] In the HR and DLR the duration of this action is underlined by the use of the inchoate verbal construction: ወእንዘ ፡ ይዘሩ.. (cf. Weninger 2001:203-5); it is improbable, that this episode, rich in details and moralisation (the Saint was scattering his possessions during 10 days; he dispersed not only his own, but also his father's property; the DLR includes the conversation between the Saint and his relatives etc., the remark that half of the property was offered to the Church, etc.), would have been reduced to the SR's brief words ወዘረወ ፡ ኵሎ ፡ ንዋዮ

[52] The HR quotation of Mt. 16:26 goes back to the so-called "C-text" (see Zuurmond 2001:174), the words እመ ፡ ኢወሀበ (see ibid., *Apparatus*) constituting a variant shared by the manuscripts of "the subgroup Ca", the earliest of which dates to 1426 (see Zuurmond 1989:76-77).

vice versa; it seems that the hagiographers always started to count from one and the same basic figure[53].

Another peculiarity of the SR is its way of treating the figure of Motälome, pagan ruler of Damot, converted by the Saint. Unlike in the HR and DLR, in the SR he is apparently not considered to be the same person who had invaded Šäwa and wanted to marry the Saint's mother some years earlier — which may point to an earlier stage of development of the hagiographic legend. The additional narrative link between the episodes where Motälome is acting (that is, the stories of 'Ǝgzi' Ḫaräya's capture and of the conversion of Damot and its ruler by Täklä Haymanot) was elaborated only in the HR and DLR[54].

9) *The encounter of Täklä Haymanot with (Zena) Marqos in Wägda.* The SR's narrative about Täklä Haymanot's monastic life is much different from what is commonly known from the other recensions of the GTH[55]: unexpectedly, the only spiritual father of Täklä Haymanot is said

---

[53] In the manuscript tradition, the figures conveyed by the account are frequently corrupted. In order to reconstruct the archetypal reading, a comparison of a larger number of manuscripts would be necessary. Nevertheless, the figure of 12300 seems to have been the base for the calculation in all the recensions. The HR and DLR slightly increase it, while, however, trying to explain how the number was obtained. Remarkably, there is no uncontrolled growth of the number of the baptised, e.g., with the intent to produce a stronger impression upon the audience. 24 is the number of those killed by the roots of the sacred tree in Kätata, as attested in the HR (fol. 61ra; cf. the same in Ms Dāgā Esṭifānos 51), and DLR (Mss Эф. 18 fol. 24rc; Ṭānāsee 19 = Kebrān 19 fol. 39vb; cf. Budge 1906, ch. 37). Further, 15 is commonly the number of those "who died long ago" and were accidentally resurrected by the Saint, baptised and sent back to wait for the second coming of Christ in the HR (fol. 62va) and the DLR (cf. Ms. Ṭānāsee 19 = Kebrān, 19 fol. 42ra; cf. the DLR: cf. Ms Orient. 328, fol. 47vb; Budge 1906, ch. 38). Obviously, neither the authors nor the copyists felt obliged to make all the numbers agree; the totals in the HR and DLR can not be obtained from the fugures mentioned separately; e.g., in some manuscripts the HR may speak of 24, but later also of 324 of those "who rose from the dead" (HR, fol. 63va; cf. Ms EMML 1834, fol. 85rb, the numbers seem to have been inserted by a later hand, and the entire figure appears as 12300, see fol. 65va).

[54] In other words, referring to Motälome, the author of the SR could have meant a title, and not a person's name (cf. above, n. 23). The same case appears in the WR, but not in the HR and DLR, where the character of Motälome is individualised, and the two aforementioned accounts build together a kind of "recognition story": Motälome meets Täklä Haymanot, a son of the Christian woman whom he once wanted both to force to apostasize and to marry; for this violence he was punished with many years of madness, which, as the Archangel had announced, could be only cured if the son of this woman came to Damot.

[55] It begins with the remark that "at the time the monastic garb had not yet appeared in the land of Šäwa" (the SR: ወኢያስተርአየ ፡ አሜሃ ፡ ልብሰ ፡ ምንኵስና ፡ በምድረ ፡ ሸዋ). There seems to be a related passage in the HR, where the same circumstance is presented as an excuse for the Saint who lived some years as a secular person; cf. the HR fol. 44vb: ወባሕቱ ፡ በውእቱ ፡ መዋዕል ፡ ኢያስተርአየ ፡ አስኬማ ፡ መላእክት ፡ በምድረ ፡ ሴዋ "But in these days the angelic *askema* had not yet appeared in the land of Sewa".

to be Bäṣälotä Mika'el of Amhara[56], nor is the wandering of Täklä Haymanot reported to extend beyond Amhara; there is no mention of *abba* Iyäsus Mo'a of Däbrä Ḥayq Ǝsṭifanos or Yoḥanni of Däbrä Dammo. Besides Gərarya (see below), the only place to which the SR clearly gives importance is Wägda, where Täklä Haymanot meets a certain Marqos on his way back to Šäwa. This episode has been preserved in the SR, the HR and the DLR. Marqos is usually thought to be identical to Zena Marqos, a prominent saint who is supposed to be connected with Täklä Haymanot by both spiritual and blood relationship[57]. However, the SR reads Marqos alone. He is called Marqos in the HR (cf. the SR's definition ወልደ ፡ እኅወ ፡ አቡሁ, that is, "nephew", to which the HR adds: በሥጋ "in the flesh"), and only becomes Zena Marqos in the DLR, through a secondary attribution (see below). The place of their encounter, Wägda (or Wägäda), is one of the very few places mentioned in the SR, which probably indicates the importance of this area for the veneration and cult of the Saint[58]; in the HR and DLR the episode in Wägda appears to be less important since it is overshadowed by numerous other stories inserted between the narrations about the Saint in Wägda and the establishment of the community in Gərarya[59]. The mention of the "17 disci-

[56] In the SR Täklä Haymanot's position under Bäṣälotä Mika'el is described by the striking formula: ወነበረ ፡ ኀቤሁ ፡ ብዙኃ ፡ መዋዕለ ፡ እንዘ ፡ ይትቀነይ ፡ ሎቱ ፡ ከመ ፡ ገብር, which points to a much stronger degree of subjugation than we usually find in hagiography (cf. Kaplan 1984:48); however, the description of Täklä Haymanot's relation to Bäṣälotä Mika'el is reversed in the HR and DLR (on the problem of the "spiritual fathers" of Täklä Haymanot in different hagiographic traditions, see Nosnitsin 2005).

[57] The Ethiopian Orthodox Church commemorates Zena Marqos on 3 *Taḫśaś* (see Kinefe-Rigb Zelleke 1975:102, no. 200; DEB 216). The saint is considered the founder of Däbrä Bəsrat (or Däbrä Zena Marqos in Morat, *awrağğa* Tägulät-Bulga, Šäwa) and a few churches in its vicinity; the written *History* of Däbrä Bəsrat (EMML no. 3987, f.140) additionally reports of a considerable number of monasteries founded by the "(spiritual) sons" of Zena Marqos. The Saint is also known as the Evangelizer of the Gurage people. The *Gädlä Zena Marqos*, still unpublished, dates to the second half of the 16th cent. at the earliest (see Cerulli 1962:201-5). It reports that Yoḥannəs, the father of the Saint, was a brother of Ṣägga Zä-Ab, Täklä Haymanot's father (a claim which finds no confirmation in Täklä Haymanot's genealogy); this *Gädl* also has it that Zena Marqos met Täklä Haymanot in Wägda (Cerulli 1962:196; cf. Getatchew Haile 1982-83:26, n.22).

[58] Wägda is an old historical region in old Šäwa (see Asfa Wossen-Asrate 1980, maps), east of Däbrä Libanos. The SR might still reflect an ancient religious situation in that region: in Wägda there might have been an important site for the cult of Täklä Haymanot, which at one time was second after Däbrä 'Asbo/Libanos itself; cf. the mention of (Däbrä) Libanos of Wägda in the *Gädlä Yoḥannəs Məśraqawi* (Marrassini 1981:196, cf. XLII), and the identification of this monastery with Däbra Kal'ət proposed by G. Fiaccadori (see Fiaccadori 1989:143-44).

[59] While the HR re-narrates the account of the SR, the DLR not only stresses the short-lived character of the monastic settlement in Wägda, but also seeks to substitute it with another toponym, Morät (cf. appendix, no. **9**, DLR: ወነበሩ ፡ እንዘ ፡ የኃሥሡ...).

ples" who joined the Saint in Wägda is preserved in the HR and the DLR, but there it is apparently linked to still another part of the Vita — the list of the "disciples of the Saint who became great"[60].

10) *The Saint's ascetic life in Gərarya*. It is only according to the SR that the Saint went to Gərarya directly from Wägda. The core of the description of the Saint's ascetic life in Gərarya is a short sentence, shared (with variants) by the three recensions of the Vita: SR ወገብረ ፡ ጸማዕተ ፡ ማእከለ ፡ ጸላዕት..., HR ወበማእከለ ፡ ጸላዕት ፡ ገብረ ፡ ጸማዕቶ..., but cf. DLR ወገብረ ፡ ጸማዕተ ፡ በውሣጤ ፡ ገዳሙ... It seems that the SR provides the original and, perhaps, the most realistic report of the early monastic settlement of Däbrä 'Asbo: at the beginning, the Saint built a cell within a spacious cave, while his followers were dwelling in the same space around him[61].

---

[60] There are several different "lists" of prominent members of the community of Däbrä Libanos (akin to and partly overlapping with the spiritual genealogies of Täklä Haymanot and his disciples; cf. Nosnitsin 2005:234-36) that played a substantial role in the development of the historiography and chronography of Däbrä Libanos (e.g., the lists of the famous "12 *mamhəran*", also known as the "12 *nəburanä 'əd*" [see, e.g., Derat 2003:126], the registers of the heads of the community, the list of the other prominent monks "who were not *nəburanä 'əd*" etc. [cf. Getatchew Haile 1982-83; Nosnitsin 2003:155-56]). These texts are considered to be valuable historical documents, but their sources and ways of circulation remain largely unexplored. The tradition of those "disciples of the Saint who became great" may allow an insight into the origin and development of traditions of this type. The SR's notice about the 17 disciples who came to Täklä Haymanot in Wägda has no directly related passages in the HR or the DLR. In the HR, there is a register of 15 disciples of the Saint "who became great". It mentions Zena Marqos but has no explicit link to the episode in Wägda (in the narrative they are separated by a substantial number of other accounts); cf. the HR fol. 108va: "And the disciples of the Saint became great, and [the name of everyone is] Zena Marqos, Tomos, Səm'on, Täsfa Ṣəyon, 'Elsa', Yətbaräk, 'Elyas, Krəstos Bezana, Mäsqäl Mo'a, Täsfa Śəllus, Filəppos, 'Anoryos, 'Ewosṭatewos, 'Iyosyas, Krəstos Mo'a; these are the great monks...". More keen on subtle associations and hidden logical links that would allow elaboration of the legend, the author of the DLR did see a connection here (those who became great are the disciples who gathered around the Saint in Wägda), and by revising the list made the number of monks equal to the figure mentioned in the SR; he also included both Marqos and Zena Marqos in the register (obviously considering Zena Marqos to be identical with the man whom the Saint met in Wägda): "And there dwelt with him certain disciples who were strenuous in their contending, and their monastic names were: *abba* 'Elsa' and *abba* Filəppos, *abba* 'Anorewos and *abba* Zena Marqos, *abba* Tomas and *abba* Tadewos, *abba* Səm'on and *abba* Täsfa Ḥədan, *abba* Yətbaräk and *abba* Täsfa Śəllus, *abba* Krestos Bezanä and *abba* 'Adḫani, *abba* Mäsqäl Mo'a and *abba* Krəsots Mo'a, *abba* 'Ewosṭatewos and *abba* 'Iyosyas, and *abba* Marqos — they are the columns of the earth..." (see Budge 1906:88-89t., 218v., ch. 103)

[61] The translation suggested here ("he made a cell in the middle of the cave...") is somewhat different from that provided by Guidi 1912a:382: "Il fit une cellule au milieu du rocher...", cf. Budge 1928:1245 "...and he made a cell among the rocks". The sentence, indeed, is somewhat ambiguous, especially in view of the formal similarity and partial semantic overlapping of the Gə'əz words ጸማዕት and ጸላዕ/ጸላዕት. *Ṣoma'ət* means usually "cell, hermit's hut", but also "cave" (Leslau 1987:557; Dillmann 1865:1297 "cella..."; cf. KWK 747: ዋ ሻ ፤ በአት ፤ የመነኩሴ ፡ ቤት ፤ የባሕታዊ ፡ በታ). *Ṣola'ət* (pl. of *ṣola'*) has the main meaning "rock,

This picture, still clear in the HR, was blurred by both some newly introduced episodes and the stylistic revision in the DLR[62]. The same can be said about the core description of the Saint's ascetic practise, introduced in the SR by the sentence ወኢይጥዕም ፡ ምንተኒ ፡ ዘእንበለ..., which is repeated word-for-word in the HR, and appears with some alterations in the DLR[63].

---

beef, boulder", but can also mean "cavern" (cf. Leslau 1987:554, cf. Dillmann 1865:1262: see Job 24:8 *ma'əkälä ṣola'ət*, Is. 57:5, 1 Sam. 13·6 *taḥta ṣola'ət*; KWK 746). The translation "he made a cell in the middle of the cave..." seems confirmed by the usage of the term ጸላዕት in the SR and its interpretation in the HR. Cf SR's ነደቀ ፡ ውስተ ፡ ጸላዕት፡ ፡ በአምሳለ ፡ ምጽንጋዕ... (see below, no. **12**), ወቀበርዎ ፡ ውስተ ፡ ጸላዕት፡ (see below, no. **14**). According to the HR, in Gərarya the Saint dwells ውስተ ፡ ጸላዕት (103va); in the story about the conversion of the warlock's son, the disciple of the Saint stood ውስተ ፡ አፈ ፡ ጸላዕት (104ra); the warlocks from Gʷäžžam, who wanted to chase the Saint away, gathered ውስተ ፡ ጸላዕት ፡ ታሕተ፡ ፡ ለቅዱስ (105ra); the warlocks wanted to destroy his cave by pelting it with stones: ፈቀዱ ፡ ይገነጽሉ ፡ ጸላዕቶ (105va); finally, as the community grew, his male and female disciples በዝኁ ፡ ውስተ ፡ ይእቲ ፡ ጸላዕት (106ra). In a part of the same ጸላዕት the Saint installed the *tabot* and an image of St. Mary, and, obviously in the same cave, he built a cell of his own: ወበማእከለ ፡ ጸላዕት ፡ ገብረ ፡ ጸማዕቶ; after this, as the disciples of the Saint became numerous, the cave was overcrowded: ወመልዕዎ ፡ ለይእቲ ፡ ጸላዕት (106rb-va). Regarding the last contending of the Saint, it is said: ነደቀ ፡ ቅዱስ ፡ በውስተ ፡ ጸማዕት፡ ፡ በአምሳለ ፡ ምጽንጋዕ (108va); especially important is the narrative about the death of the Saint (113va): ወቀበርዎ ፡ ውስተ ፡ ጸማዕት፡ ፡ ውስተ ፡ ይእቲ ፡ ጸላዕት (see below, no. **14**). On theone hand, it is tempting to suggest that the SR refers to one of the most prominent holy sites of the contemporary Däbra Libanos – the so-called "cave of Täklä Haymanot" (see, e.g., Kriss - Kriss-Heinrich 1975:45-46, though some hagiographical documents report that the rock where the cave was located collapsed immediately after the relics of the Saints were transferred to another place, see Nosnitsin 2003:143); on the other hand, one should recall that there are a number of other rock-hewn (still largerly unexplored) churches in the close proximity of Däbra Libanos that could have been abodes of early monastic communities (see, e.g., Sauter 1963:277, nos. 95-99).

62 In most of the episodes the DLR agrees with the HR, using one and same term for "cell", but elsewhere it unexpectedly resorts to the term *bä'at* "hole, cave", creating some confusion: e.g., in the account about the founding of a St. Mary's church in the cave. Here the Saint chased a warlock from 'Asbo, "the great cave" (ዓባይ ፡ ጸላዕት), occupied it together with his disciples, and established there a church: ወአንበረ ፡ አቡነ ፡ ተክለ ፡ ሃይማኖት ፡ ታቦተ ፡ በስመ ፡ እ ግዚእትነ ፡ ማርያም ፡ ወመንፈቀ ፡ ይእቲ ፡ በዐት ፡ አንጦሊዮ ፡ ደጓዕለ. (cf. above Budge 1906:80t., ch. 91). In the account about the Saint's visit to the Metropolitan *abunä* Yoḥannəs: ወይቤሎ ፡ አቡነ ፡ ቅዱስ ፡ ተክለ ፡ ሃይማኖት ፡ ፈነወኒ ፡ እእቱ ፡ በአትየ (Budge 1906:84t., ch. 96); in the account about the conversion of a "young hunter", the DLR uses both terms referring to the cave where the Saint and his monk disciples lived (ወሀሎ ፡ አቡየ ፡ ውስተ ፡ ጸላእት...; ወረከበ ፡ ለረድእ ፡ ኀበ ፡ አንቀ ጸ ፡ በዐት, see Budge 1906:85t., ch. 107). Another confusing peculiarity of the DLR is the use of the term ውሣጤ ፡ ገዳሙ, lit. "the inner desert" (see appendix, no. **10**), which actually refers to the completely deserted area outside the monastic settlement; those who sought to become hermits and completely separated from the people used to withdraw there.

63 The passage of the SR that appears in the HR as a still almost coherent textual unit is then divided in the DLR with the description of the Saint's long-time standing (in the appendix, no. **10**) omitted; see below, no. **12**). This description of the Saint's most severe ascetic exercise, might have influenced in turn the literary representation of the Saint's fasting practice, exaggerating its strictness: ወኢጥዕመ ፡ ምንተኒ ፡ በውእቶን ፡ መዋዕል ፡ ኢቈጽለ ፡

11) *The organisation of the monastic community*. In the SR, the peculiar circumstance that in Täklä Haymanot's time the monks and nuns used to dwell together under the same roof is stressed as the main feature of the Saint's community's original organisation. The relevant passage appears in the HR and DLR[64], but only the SR and HR share an additional remark: monks and nuns stand together during the liturgy and prayers. While omitting this, the DLR, however, introduces new details: the adult monks and nuns sleep together and exchange their clothes. It is noteworthy that the SR does not represent the lack of spatial separation between monks and nuns as a negative practice that would contradict the rules of cenobitic organization, nor, therefore, does it seek to justify it. Besides, one can observe that the author discusses the matter as if the time when it was possible for monks and nuns to live together in the same dwelling did not lie too far in the past; there is no clear limit in the temporal setting of the narrative that would separate the time of Täklä Haymanot, belonging to the legendary past when Satan "was fettered", from the author's contemporary situation, when Satan is "unbound" and such an organization of the community as during Täklä Haymanot's life is no longer possible[65].

ወኢማየ; but at the same time an additional detail was introduced: [ወኢጥዕመ ፡ ምንተኒ ፡] ... ዘእንበለ ፡ በሰናብት, *sänabət* literally meaning here not only 'Sundays', but perhaps expressing the adherence of the hagiographer to the custom of the rest on the Saturday and Sunday.

64 According to the SR, this situation was not a consequence of the spiritual perfection gained by Täklä Haymanot's followers, but became possible because of Satan's ability to instil impure thoughts into the monks and nuns as their number increased; the SR does not say that this situation emerged because of Täklä Haymanot's intervention, but was rather a general characteristic of the world before the death of the Saint (at least this may be seen in the use of the passive verbal form: ሠይጣን ፡ ተዓሥረ). The author of the HR, on the contrary, explains the situation in terms of ascetic ideals: the monks and nuns could dwell together without sin due to their angelic nature, guided by the imitation of Christ (cf. the HR, fol. 106va: ወኮኑ ፡ ደቂቁ ፡ ከመ ፡ መላእክት ፡ እስመ ፡ አምሳለ ፡ ክርስቶስ ፡ ኖላዊሆሙ), but further presents two stories: why and how the Saint cast a magic spell over wild animals to prevent them from damaging the fields of the monks, and how it worked (e.g., those animals did not attack the domestic ones — in a way, this is an allusion to the "eschatological peace", when Satan "is fettered"), and how it expired (the WR mentions the spell of the Saint, but in only one account, which relates how the spell expired immediately after the Saint's death: Conti Rossini 1896:120, 141). The author of the DLR makes further elaboration, extending the motif of the magic spell to the story about the beginning of the community: the monks and nuns could dwell together without sin because Satan "was fettered" by the spell of the Saint (the DLR: እስመ ፡ ዝንቱ ፡ አቡነ ፡ ቅዱስ ፡ አሥሮ ፡ ለሠይጣን ፡ ከመ ፡ ኢይግሥሦሙ ፡ ለደቂቁ).

65 The account about the mixed community as presented in the SR may refer to an earlier stage of the legend's development; what is found in the WR, HR and DLR may have been a later elaboration New "striking" details (e.g., the monks and nuns sleeping together or exchanging their clothes, Budge 1906:88-89t., ch 103) were included in the description of the community's life to enhance the idea that such a community could not exist without the miraculous intervention of the Saint. Besides, in the HR and even more in the DLR the

12) *The account about the last contending of the Saint*. The account as presented in the SR appears with minor changes in the HR, but only few of its elements passed into the DLR. According to the SR, the Saint built a small stone wall at the place where he usually stayed (that is, in the cave, as follows from the narrative)[66], on a spot large enough only to stand, and fixed in the wall sharp iron spikes to pierce his body if he leaned against the wall. The change from the SR's ሐጸውንተ ፡ በሊሐተ into ሐፂነ ፡ በሊሐተ in the HR is difficult to explain, but this must have caused the further extension of this nominal complex in the DLR: ቀኖታ ተ ፡ ሐፂን ፡ በሊሐተ. The HR follows the SR also in the next sentence (from ወቆ መ ፡ ውስቴቱ...), repeating what was already said above (cf. appendix, no. **10**: ወኢይወፅእ ፡ ሌሊተ ፡ ወመዐልተ...), and then adding some new material (ኢነበረ...). The temporal information — the Saint's final contending lasted seven yeas — is coincident in the SR and HR, but is changed in the DLR, along with the sequence of the events, in order to increase the severity of the Saint's asceticism: in the DLR, Täklä Haymanot's standing starts with the beginning of his seclusion (see above, n. **10**: ወገብረ ፡ ጸማዕተ ፡ በውሣጤ ፡ ገዳሙ..., no. 72), and lasts an indefinite number of years; in the HR, the Saint keeps standing for seven years, abstaining from drinking water for four years *after* his leg was broken[67].

13) *The appearance of Jesus Christ to the Saint*. The passage of the HR, which describes the coming down of Jesus Christ and St. Mary, accompanied by the heavenly retinue, is close to the SR with one only exception: the HR omits the words ... ክርስቶስ ፡ ሎቱ ፡ ስብሐት (cf. the DLR: ...

---

entire account was marked by apologetic tones (living together, monks and nuns truly remained sinless), obviously in response to that general negative attitude towards this type of community which developed in the Church and monastic hierarchy in the course of their attempts at reforming the monastic movement. The uniqueness of the SR (and hence the entire tradition of the GTH) can be better understood if one recalls some other hagiographic documents: e.g., the Vita of 'Anorewos of Ṣäggaǧǧa, which contains a detailed narrative about the elimination of such practice from Däbrä Libanos by 'Anorewos, when Täklä Haymanot was still alive (see Conti Rossini 1905:71-73), or the so-called "Genealogy of our fathers the monks". This document, yet another brief re-narration of Täklä Haymanot's Vita, carefully reproduces secondary details, but does not mention the mixed character of the Däbrä Libanos community at all (as could be expected somewhere after the mention of Zena Marqos, cf. Getatchew Haile 1982-83:11).

[66] ነደቀ... በአምሳለ ፡ ምጽንጋዕ; in Gəʿəz ነደቀ usually refers to masonry and stone construction, cf. Dillmann 1867:680; Leslau 1987:386; for ምጽንጋዕ cf. KWK 775, Dillmann 1967: 1333, Leslau 1987:151. The Saint standing between the sharp iron bars became a subject of manuscript illuminations; cf., e.g., Ms London, Brit. Lib., Orient. 728, fol. 122va.

[67] It is difficult to explain why the HR does not say a single word about the Saint's broken leg. As one can see from the subsequent narrative, the hagiographer did know this episode of the legend: in the didascalic discourse preceding the colophon, he blames the people of Šäwa who did not follow the Saint's teaching anymore, and addresses the entire country, recalling the contendings of the Saint in Šäwa, see the HR, fol. 117rb: ኢተሰብረኑ ፡ እግሩ ፡ በእንቲአኪ ፡ ወተከዕወኑ ፡ እንጉዑ ፡ በሕይወቱ ፡ በእንቲአኪ ፡፡

ክርስ ቶስ ፡ ለዘከሮቱ ፡ ይደሉ ፡ ሰጊድ...) and, further on, the address አፍቁርየ. In the direct speech of Jesus Christ, the words ተመሰልከኒ ፡ በሕማምየ are shared by both the SR and HR, while instead of [ወአነሂ ፡ አኤርየከ ፡ በ]ምንግሥትየ, which might have been too abstract, there appears a more concrete term [በ]ደብረ ፡ መቅደስየ[68].

14) *The testament of Täklä Haymanot and his death*. The testament (*kidan*) of the SR is very brief and consists of only two prescriptions: to call upon the name of the Saint and celebrate regularly his commemoration feast. In the HR, the formula ዘገብረ ፡ ተዝካረከ ፡ ወዘጸውዓ ፡ ስመከ, which corresponds to [ለ]ዘይጼውዕ ፡ ስሞ ፡ ወለዘይገብር ፡ ተዝካሮ... of the SR, is repeated thrice, though with an alteration in the verbal form (perfect instead of imperfect); besides, the *kidan* is presented not as a re-narration but as Jesus Christ's direct speech. In general, the testament in the HR does not supersede that in the SR; even though the Saints says "He gave me the great testaments...", only one addition can be found in the HR: the promise to pardon the faithful "till the second generation" (cf. the DLR). The close relationship between the SR and HR is further corroborated by the passage relating the death of the Saint (ወአእረፈ ፡ በሰላም...), which became completely dissolute in the text of the DLR; of special interest is the HR's conclusion: ወቀበርዎ ፡ ውስተ ፡ ጸማዕቱ ፡ ውስተ ፡ ይእቲ ፡ ጸላዕት, which exactly correlates with the SR's ወቀበርዎ ፡ ውስተ ፡ ጸላዕቱ (cf. above). The Saint's lifetime is reckoned as 99 years, 10 months and 10 days in all recensions of the Vita.

Conclusion

Within the framework of this inquiry, the place of the SR among the other witnesses of the textual tradition of the GTH appears to be more clearly defined. The 14 selected passages of the SR that have been collated with the related fragments of the HR and the DLR amount to ca. one half of the entire SR. Among them, a considerable number of SR's textual elements appear in the HR almost word for word (see nos. **1**, **4**, **9**, **10**, **11**, **12**, **13**); in some other cases the text of the HR is clearly based on the SR or influenced by this recension. In most cases, elements of the SR passed into the DLR through the HR, but their number and degree of proximity to the source have considerably diminished due to the extensive re-working of the text (the problem of the relation between the longer recensions of the GTH is beyond the scope of this article). The alteration of some elements (as well as the presence of some others in the SR and HR vs. their absence in the DLR) clearly demonstrate the

68 It might also conceal an allusion to 2 Tim. 12:11-12: እሙን ፡ ነገር ፡ እምከመ ፡ ኖነብር ፡ መዊተ ፡ ንኄሪ ፡ ሕይወተ ። ወእመሰ ፡ ዐሪይነ ፡ ትዕግሥተ ፡ ንኄሪ ፡ ነገሠ ።

interdependence of the texts and the direction in which the tradition was developing (cf. especially nos. **1**, **2**, **5**, **6**, **8**, **12**; may be **7**). In some cases an expected link of the SR with the HR is missing (nos. **13**, **14**); in some others, an alternative solution in favour of the possible direct dependence of the SR upon the DLR can be considered (see nos. **5**, **6**), but these suggestions do not appear sufficiently grounded, and the relevant cases can also be accounted for by secondary influence of the SR over the DLR.

The kinship between the SR on the one hand and the HR and DLR on the other can be observed at the level of the narrative structure (see sections **1** and **4** above). In those portions of the SR in which events are summarised so that no textually related passages can be identified in the HR, short textual units of the SR still correspond to the comparable accounts in the HR and DLR, which in their turn, varying from brief to very long ones, still bear connection to the SR, share some central details, and preserve more or less the same position within the string of episodes (see especially section **1** above).

Since the relationship between the passages of the SR and HR seems certain, the question arises: how should it be explained in terms of the GTH history? What document must the author of the HR have consulted or known while composing his work some time in the first half or middle of the 15th cent.? If one accepts the assumption that the SR was written in the second half of the 16th cent., one has to surmise that the author of the HR had at his disposal the very same text that was later used by the compiler of the Synaxarion account for *Näḥase* 24. Thus, one has to consider the existence of another unknown early recension of the GTH, which antecedes both the HR and the SR (not to mention the DLR); this text must have existed in the second half of the 16th cent., at the time of the emergence of the second recension of the Synaxarion, the "vulgata". However, such a hypothesis remains a matter of pure speculation, since the manuscript tradition of the GTH has so far provided no evidence for the existence of such a document.

Another possible explanation would be based on the bulk of evidence provided by the SR itself. This document is characterised by brevity and absence of details attested in the other recensions of the GTH. Among these are the best-known episodes of Täklä Haymanot's biography. It is surprising that in the 16th cent. the author of the SR did not find it necessary to mention the conversion of Kätata and its ruler, the tortures that Täklä Haymanot suffered for his Christian faith in Damot, the Saint's stay at Däbrä Ḥayq Ǝsṭifanos, the pilgrimage to Jerusalem, etc. (on the SV-e, cf. above). However, one can not escape the feeling that the text of the SR is essentially coherent and its narrative smooth and consequent, and that the SR is a short but elegant hagiographic composi-

tion. There are no such distinguishable traces of text processing — imperfections in the structure of the sentences, emendations, logical discrepancies and contradictions in the narrative, etc. — as might be expected when a text is the result of either the shortening of another text or the conflation of several other sources. Less attention to the description of the subtle and miraculous details of the Saint's biography and an evident lack of decorative elements might point to a certain aesthetic approach to the literary representation of the Saint's life — in a very general and schematic way, with no details "distracting" the listeners from the eternal sense of the Saint's contending.

From the arguments presented above, yet another hypothesis could be formulated: a document that became known as the Synaxarion commemoration on *Näḥase* 24, and is designated here as the SR, existed long before the second version of the Synaxarion was completed; its archetype was possibly very close to or even identical with the SR, and was the text known to the author(s) of the HR-related text(s) (in particular, the version of the GTH in MS éth 342). The SR may date back to the first quarter of the 15th cent. at the latest, thus being nearly the oldest hagiographic document on Täklä Haymanot. This is not surprising: the monastic community of Däbrä 'Asbo/Libanos could have felt the need of such a writing as early as in the 14th cent., after the establishment of Täklä Haymanot's commemoration on *Näḥase* 24. It was plausibly included in the Synaxarion or another such collective work, and then used by the hagiographers of the community while working on the Vita of the monastery's founder. In the 16th cent., the same text might have been taken over into the second version of the Synaxarion (the "vulgata") with or without revision. As to the probability of an early date of the SR's composition, Ethiopian authors, at least in some monastic milieus, were indeed able to produce a short description of a saint's life around the time or soon after the Synaxarion was translated: e.g., the commemoration of Yafqərännä 'Ǝgzi' (*Ṭərr* 19) appears in an early 15th-cent. manuscript, i.e. d'Abbadie 66-66bis (see above) — the Synaxarion of Däbrä Daga 'Ǝsṭifanos[69]. The commemoration of Sälama Käśate Bərhan would also be a remarkable case: though attested in the late

[69] This text may be chronologically quite close to the long version of the *Gädlä Yafqərännä 'Ǝgzi'*. The estimated *terminus post quem* for the latter was estimated as late 14th – early 15th cent. by C. Conti Rossini (Conti Rossini 1936-37:429); however, I. Guidi ascribes the work to a later period (the so-called "secondo periodo minore o di Zar'a Yā'qob", see Guidi 1932:59). Besides, one has to remember that in the early 1970s another manuscript of the same work was found in Kəbran. This text, in fact the second known copy of the *Gädl*, is obviously much shorter than the one available in the printed edition (Hammerschmidt 1973:186, Ms Ṭānāsee 44 = Kebrān 44); a matter for future investigation, it may offer a valuable insight into the history of the work and finally clarify the relationship of the Gädl to the Saint's Synaxarion commemoration.

manuscripts of the Synaxarion it is, however, transmitted in quite an ancient (at least 14th cent.?) document[70]. Needless to say, the last hypothesis formulated remains highly speculative as well: almost nothing seems to have remained from the manuscript legacy of the old Däbrä Libanos of Šäwa, and it is hardly probable that any direct evidence in favour of this suggestion will ever be found. Besides, no case has been singled out yet in the whole hagiographic tradition where a similar continuity between a commemoration notice and the "long" Vita of a Saint is proved.

Despite the uncertainty of the conclusion, the inquiry is worth carrying forward. One can suggest that local Synaxarion samples, hitherto investigated to a very limited extent, and a closer study of the Ethiopian hagiographic production in general, shall still yield cases akin to the one discussed here as well as other instances in which the material found in the Synaxarion would be a significant contribution to the study of particular *Gädlat* as well as Ethiopian medieval literature.

Appendix

SR (Guidi 1912a)	HR (Ms éth 342)	DLR (Budge 1906)
1. ወበውእቱ ፡ መዋዕል ፡ በጽሐ ፡ ሀገረ ፡ ጽላልሽ ፡ ወቀተለ ፡ ኵሎ ፡ ክርስቲያነ ። And in this time he reached the country of Ṣəlaləš and killed every Christian.	(13va-b) ወበውእቱ ፡ መዋዕል ፡ በጽሐ ፡ ሀገረ ፡ ጽላልስ ፡ ወቀተለ ፡ ኵሎ ፡ ክርስቲያነ ። And in this time he reached the country of Ṣəlaləs and killed every Christian.	(8t., 21v., ch. 11) ወበውእቱ ፡ መዋዕል ፡ በጽሐ ፡ ምድረ ፡ ጽላልሽ ፡ ወዓገታ፡ ለምድረ ፡ ዞራሬ ። And in this time he reached the country [land] of Ṣəlaləš and surrounded the country [land] of Zorare.
2. ወሶቤሃ ፡ መጽአ ፡ ሚካኤል ፡ ሊቀ ፡ መላእክት ፡ ወጸራ ፡ በክንፉ ፡ ብርሃናዊ ፡ እምድረ ፡ ዳሞት ፡ በጊዜ ፡ ፫ሰዓት ፡ ወአብጽሖ ፡ ምድረ ፡ ዞራሬ ፡ በጊዜ ፡ ተስአቱ ፡ ሰዓት ፡ ወአብአ ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ።	(23ra) ወሶቤሃ ፡ ወረደ ፡ ሚካኤል ፡ ሊቀ ፡ መላእክት ... (23rb) .. ወለይእቲሰ ፡ ቅድስት ፡ እግዚእ ፡ ኀረያ ፡ ጸራ ፡ ሚካኤል ፡ በክንፊሁ ፡ ወአብጽሖ ፡ ከመ ፡ ቅጽበት ፡ እምድረ ፡ ዳሞት ፡ ወነስአ ፡ በጊዜ ፡ ፫ሰዓት ፡ ወአብጽሖ ፡ ኀበ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያነ ፡ ዞራሬ ፡ እንዘ ፡ ያዓ(23va)ጥን ፡ ምታ ፡ ጸጋ ፡ ዘአብ ፡ በጊዜ ፡ ፱ሰዓት ።	(13t., 33-34v , ch 16) ...ወወረደ ፡ ቅዱስ ፡ ሚካኤል ፡ ሊቀ ፡ መላእክት ። ወነሥአ ፡ ለቅድስት ፡ እግዚእ ፡ ኃረያ ፡ እማዕከሎሙ ፡ ወሐዘላ ፡ በክንፊሁ ፡ ወ[ፆ]ራ ፡ በእንግድዓሁ ። ወአብጽሖ ፡ እምድረ ፡ ዳሞት ፡ ምድረ ፡ ዞራሬ ፡ ጊዜ ፡ ፫ሰዓት፡ ዘዕለት ፡ አመ ፡ ፳ወ፪ለወርኃ ፡ መጋቢት ፡ እንዘ ፡ የዓጥን ፡ ቅዱስ ፡ ጸጋ ፡ ዘአብ ፡ ወይትመሐለል ፡ በእንቲአሃ ፡ ወአቀማ ፡ ኀበ ፡ ዓረፍተ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ወኃደጋ ፡ ህየ ፡ ወዐርገ ፡

[70] See Getatchew Haile 1979; the literary form of the *Homily in honour of Frumentius* is not so distant from his Synaxarion commemoration. In fact, the *Homily in honour of abba Maṭa'* should also be mentioned because of both the very early time of its composition and the central place it occupies within the hagiographic tradition of Mäṭa'/Libanos (see Getatchew Haile 1990; Bausi 2003).

And straightaway Michael the Archangel came, and carried her on his shining wing from the country of Damot (having taking her) at the time of the 3rd hour, and brought her to the country of Zorare at the time of the 9th hour, and introduced her into the church.	And straightaway Michael the Archangel came down ... and (as to) this holy 'Ǝgzi' Ḫaräya, Michael carried her on his wings, and brought her in the twinkling (of an eye) from the country of Damot, and he carried her away at the time of the 3rd hour, and he brought her to the church of Zorare while her husband, Ṣägga Zä'ab, was fumigating the incense in the 9th hour...	ሰማየ... ... and Saint Michael the Archangel came down, and carried away the holy 'Ǝgzi' Ḫaräya from their midst. And he bore her up upon his wings, and carried her in his bosom, and brought her from the country of Damot into the country of Zorare, at the time of the 3rd hour of the day, on the 22nd (day) of the month *Mäggabit*, when the holy Ṣägga Zä'ab was fumigating the incense, and was making supplication for her; and he set her down at the wall of the church, and left her there, and ascended into the heaven...
3. ወሰበ ፡ ወፅአ ፡ ምታ ፡ ጽጋ ፡ ዘአብ ፡ እምቤተ ፡ መቅደስ ፡ ምስለ ፡ ማዕጠንት ፡ ነጸራ ፡ ቀዊማ ፡ እንዘ ፡ ሥርጉት ፡ ይእቲ ፡ አንከረ ፡ በልቡ ፡ ወይቤ ፡ ምንትኑ ፡ ዛቲ ፡ ብእሲት ፡ ወመኑ ፡ አምጽአ ፡ ዝየ ። And as her husband Ṣägga Zä'ab went out from the sanctuary with the censer, he looked at her while she was standing, and she was adorned. He was astonished in his heart, and said: "Why is this woman (here), and who brought her here?"	(24va)... ወሰቤሃ ፡ ወፅአ ፡ ምታ ፡ ጸጋ ፡ ዘአብ ፡ እምቤተ ፡ መቅደስ ፡ እንዘ ፡ ያዓውድ ፡ በማዕጠንት ፡ ወርእየ ፡ ብእሲተ ፡ ስርጉት ፡ በአልባሰ ፡ ወርቅ ፡ ከመ ፡ አዋልደ ፡ [ን]ግሥት ፡ ቀዊማ ፡ እንዘ ፡ ትጸሊ ። ወደንገፀ ፡ ወይቤ ፡ መኑ ፡ ይእቲ ፡ ዛቲ ፡ በአልባሰ ፡ ወርቅ... And straightaway her husband Ṣägga Zä'ab came out from the sanctuary, walking around with the censer, and he saw a woman adorned with the apparels (worked with) gold, like (those of) the daughters of the queen, standing while praying. And he was perplexed, and he said: "Who is this (woman), in the apparels (worked with) gold...?"	(13-14t , 34-35v., ch.17) እግዚእ ፡ ኃረያስ ፡ ቅድስት ፡ እንዘ ፡ ትጸሊ ፡ ቀዊማ ፡ ኀበ ፡ ምቅዋማ ፡ ዘዘልፍ ፡ ወተአኲቶ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ በእንተ ፡ ኵሉ ፡ ዘገብረ ፡ ላቲ ፡ ወፅአ ፡ ቅዱስ ፡ ምታ ፡ ጸጋ ፡ እምቤተ ፡ መቅደስ ፡ ከመ ፡ ይዑድ ፡ በማዕጠንት ። ወርእየ ፡ ናሁ ፡ ብእሲት ፡ በአልባሰ ፡ ወርቅ ፡ ዐጽፍት ፡ ወሁብርት ፡ ትጼሊ ። ደንገፀ ፡ ወሐለየ ፡ እንዘ ፡ ይብል እምአይቴ ፡ መጽአት ፡ ዘመጠነዝ ፡ ብእሲት ፡ ዘአልባቲ ፡ አግብርት ፡ ወአእማት ። And whilst the holy 'Ǝgzi' Ḫaraya was praying, standing at her usual place, and was giving thanks unto God for all that He had done for her, the holy Ṣägga Zä'ab, (her) husband, came out from the sanctuary in order that he might go round with the censer. And he looked, and behold, (there was) a women in the apparels (worked with) gold and coloured silks of different kinds, (and) she was prying. He was perplexed and contemplated, saying: "Whence came a woman of this kind, having neither servants no maids with her?"
4.		(14t., 36v., ch. 17)

ወይእቲኒ ፡ ነገረቶ ፡ ኵሎ ፡ ዘገብ ረ ፡ ላቲ ፡ እግዚአብሔር ፡ እምጥ ንቱ ፡ እስከ ፡ ተፍጻሜቱ... And she told him every-thing that God made for her from the beginning to the end...	(26ra) ወነገረቶ ፡ ኵሎ ፡ ዘገብረ ፡ ላቲ ፡ እግዚአብሔር ፡ እምጥንቱ ፡ እስከ ፡ ተፍጻሜቱ ። (26rb) ወዘን ተ ፡ ብሂሎ ፡ ነበሩ ፡ ኅቡረ ፡ ወነገ ሩ ፡ ኵሎ ፡ ዘገብረ ፡ ሎሙ ፡ እግዚ አብሔር ፡ እምጥንቱ ፡ እስከ ፡ ትፍ ጻሜቱ ። And she told him everything that God made for her from the beginning unto the end. And having said this, they stayed together, and they told everything that God made for them from the be-ginning to the end.	...ነገረቶ ፡ ኵሎ ፡ ዘገብረ ፡ ላቲ ፡ እምጥንቱ ፡ እስከ ፡ ተፍጻሜቱ ። She told him everything that He made for her from the be-ginning unto the end.
5. ወእመዝ ፡ ወሰድዎ ፡ ኅበ ፡ ጳጳስ ፡ አባ ፡ ቄርሎስ ፡ ከመ ፡ ይሢሞ ፡ ሢመተ ፡ ዲቁና ፡ እንዘ ፡ በውእቱ ፡ መዋእል ፡ አባ ፡ ብንያሚ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ዘእስክንድርያ ፡ አመ ፡ መንግሥተ ፡ ዛጌ ፡ በእምነት ። And then they brought him to the Bishop *abba* Cyril [Qerəllos] to conse-crate him deacon, at the time when *abba* Benyamin [Bənyami] was Arch-bishop of Alexandria, in the time of Zagʷe Bä'əmnät.	(37rb).. ወወሰዶ ፡ ኅበ ፡ ጳጳስ ፡ አባ ፡ ጌርሎስ ፡ ዘሃገረ ፡ ኢትዮጵ ያ ፡ ወእንዘ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ አባ ፡ ብንያሚ ፡ አመ ፡ መንግሥቱ ፡ ለበ እምነት ፡ ዘእምቤተ ፡ ዛጐይ... (37va) ወእመዝ ፡ አመ ፡ ኮኖ ፡ ለ ሕፃን ፡ ለፍሥሐ ፡ ጽዮን ፡ ፩ዓመ ተ ፡ ነሥአ ፡ አቡሁ ፡ ወወሰዶ ፡ ከ መ ፡ (37vb) ይሠየም ፡ ዲያቆነ... ... And he took him to the Bishop of the country of Ethiopia, *abba* Cyril [Gerəl-los], and at the time when *abba* Benyamin [Bənyami] was Archbishop, during the reign of Bä'əmnat from the house of Zagʷe... (37va) And after this, as the child Fəssəḥa Ṣəyon became five years old, his father [picked him up] and took him in order (37vb) that he be consecrated deacon....	(21t , 52v., ch. 25) ወአመ ፡ ኮኖ ፡ ፍጹመ ፡ ፲ወ፭ዓመ ተ ፡ ነሥአ ፡ አቡሁ ፡ ወወሰዶ ፡ ኅበ ፡ ጳጳስ ፡ አባ ፡ ጌርሎስ ፡ እንዘ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ዘእስክንድርያ ፡ አባ ፡ ብን ያሚን ፡ ወዓዲሁ ፡ ጳጳስ ፡ አባ ፡ ጌር ሎስ ፡ ሀሎ ፡ በምድረ ፡ አምሐራ ፡ አመ ፡ መንግሥተ ፡ ዛጓ ፡ በእምነ ት... When (the boy) became of 15 full years old, his father took him [picked him up] and brought to Bishop *abba* Cyril [Gerəllos], at the time when *abba* Benjamin [Bənyamin] was Archbishop of Alexandria, and *abba* Cyril was still in the country [land] of Amhara [during the reign of Zagʷa Bä'əmnät...].
6 ወጊዜ ፡ ቀትር ፡ አስተርአዮ ፡ እግዚእነ ፡ ነቢሮ ፡ በክንፉ ፡ ለሚካኤል ፡ በአምሳለ ፡ ወሬዛ ፡ ዘሠናይ ፡ ላህዩ ፡ ገጹ ፡ ወይቤሎ ፡ ኢትፍራህ ፡ አፍቀር ዩ ፡ እምይእዜሰ ፡ ኢትከውን ፡ ነዓ ዌ ፡ አራዊት ፡ አላ ፡ ታሠግ ር ፡ ነፍሳተ ፡ ብዙኃን ፡ ኃጥአን ፡ ወይከውን ፡ ስምከ ፡ ተከለ ፡ ሃይ ማኖት ፡ እስመ ፡ አነ ፡ ኃረይኩ ከ ፡ እምከርሠ ፡ እምከ ፡ ወቀደ	(54ra)...ወከዊኖ ፡ ጊዜ ፡ ቀትር ፡ ዘመዓልት፡ አስተርአዮ ፡ መልአክ ፡ ሚካኤል ... ወይቤ(54rb)ሎ ፡ ሚካኤል ፡ ኢ ትፍራህ ... (54vb) ... ወበምን ት ፡ ፈቀድከ ፡ ታርኵስ ፡ ሥጋከ ፡ ንጹ ሐ ፡ ወቅዱሰ ፡ ዘቀደሰከ ፡ እግዚአ ብሔር ፡ ከመ ፡ ኤርምያስ ፡ እምከ ርሠ ፡ እ ምከ ፡ ወረሰየከ ፡ ካህነ ፡ ከመ ፡ ዮሐንስ ፡ በውስተ ፡ ከርሰ ፡ እምከ... ወለምንት ፡ ከ(55ra)ን	(25-26t., 64-65v., ch. 29) ...ወከዊኖ ፡ ጊዜ ፡ ቀትረ ፡ መዓልት፡ አስተርአዮ ፡ ቅዱስ ፡ ሚካኤል .. ወይቤሎ ፡ አነ ፡ ውእቱ ፡ ሚካኤል ፡ መልአከ ፡ ኃይሉ ፡ ለእግዚአብሔር ... ወይእዜኒ ፡ ለምንት ፡ ኮንከ ፡ ነዓዌ ፡ ዓራዊት... እስመ ፡ ናሁ ፡ ጸገ ወከ ፡ እግዚአብሔር ፡ ሥልጣነ ፡ ዓቢየ ፡ ታንሥእ ፡ ሙታነ ፡ ወትፌ ውስ ፡ ዱያነ ፡ ወትሰድድ ፡ መናፍስ ተ ፡ ርኩሳነ ፡ እምሃገር ፡ ወእምገዳ

ስኩከ : ከመ : ኤርምያስ : ነቢ ይ : ወከመ : ዮሐንስ : መጥም ቅ :: ወናሁ : ጸጎኩ ከ : ሥልጣነ : ከመ : ትፈውስ : ድውያነ : ወት ስድድ : መናፍስተ : ርኩሳነ : እ ምውስተ : ኵሉ : መካን...	ከ : ፈረሳ ዊ : ወነዓዊ : ዓራዊት... ወይእዜኒ : አፍቁርየ : ተክለ : ሃይ ማኖት : እስመ : ናሁ : ጸገወከ : እ ግዚአብሔር : ስልጣነ : ከመ : ታን ሥእ : ሙታነ : ወከመ : ትፈውስ : ዱያነ : ወትስድድ : መናፍስ ተ : ርኩሳነ : (55rb) ዘውስተ : ሃገር...	ም : ወትመውአ : ለሰይጣን : ወኵ ሎሙ : ሠራዊቶ...
	(56vb) ... ወተርእዮ : እግዚእነ : ነቢሮ : በምልዕልተ : ክንፉ : ለሚ ካኤል : በአምሳለ : ወሬዛ : ዘሠና ይ : ላህየ : ርእየተ : ገጹ : በከመ ዝ : ሃሎ : በሥጋ : ምስለ : አርዳኢ ሁ :: ወይቤሎ : ኢትፍራህ : አፍቁ ርየ...	ወእንዘ : ዘንተ : ይትናገሮ: ቅዱስ : ሚካኤል : አስተርአዮ : እግዚእነ : ኢየሱስ : ክርስቶስ : ነቢሮ : መልዕ ልተ : አክናፊሁ : ለቅዱስ : ሚካኤ ል : በአምሳለ : ወሬዛ : ዘሠናይ : ር እየተ : ገጹ : በከመ : ኮነ : በሥጋ : ምስለ : አርዳኢሁ ::... ወይቤሎ : እ ግዚእነ : ኢየሱስ : ክርስቶስ :: ሰላ ም : ለከ : ፍቁርየ : ተክለ : ሃይማኖ ት : ወይቤሎ : አቡነ : መኑ : አንተ : እግዚእየ :: ወይቤሎ : እግዚእነ : አ ነ : ውእቱ : ኢየሱስ : መድኅን : ዓለ ም : ዘፈጠርኩከ ፣ አነ : ውእቱ : እም ከርሠ : እምከ : ዘቀደስኩከ : ከመ : ኤርምያስ : ነቢይ : ወከመ : ዮሐንስ : መጥምቅ ::
And (one day) at noon, our Lord appeared unto him, sitting upon the wing(s) of Michael, in the appearance of a young man, who was pleasing in the fairness of his face. And He said to him: "Do not be afraid, o My beloved. Henceforward you will not be a hunter of the wild beasts, but you will catch (in the net) souls of many sinners, and you name will be Täklä Haymanot, for I have chosen you from your mother's womb, and I sanctified you like Jeremiah the Prophet and like John the Baptist. Behold, I have given you power to heal the sick and to drive out unclean spirits from every place".	And as it was the time of noon of the day, Michael the archangel appeared unto him... And Michael said to him: "Do not be afraid..." "... And by what reason did you want to pollute your clean and sacred flesh, (your whom) the Lord sanctified from the womb of your mother, like Jeremiah, and made your priest, like John, in the womb of your mother? And why have you become horseman and hunter of the wild beasts? And now, o My beloved Täklä Haymanot, so behold, the Lord bestowed upon you power to raise the dead, and to heal the sick, and to drive out unclean spirits which are in the country"... And our Lord became visible to him, sitting above Mi-	... Now it was the season of the noon, Saint Michael, the Archangel, appeared onto him... and said onto him: "I am Michael the Angel of the host of God ... now, therefore, why have you become hunter of the wild beasts?... And behold, God hath bestowed upon you great power to raise the dead, to heal the sick, and drive unclean spirits out of the country and desert, and to vanquish Satan and all his hosts... And while Saint Michael was saying this, Our Lord Jesus Christ appeared unto him, sitting upon the wings of Saint Michael, in the appearance of a young man, who was pleasing in the form of his face, even as He was in the flesh with His disciples...

	chael, in the appearance of a young man, who was pleasing in the fairness of the form of his face, as He was in the flesh with His disciples. And He said to him: "Do not be afraid, o My beloved..."	And our Lord Jesus Christ said to him: "Peace be to you, my beloved Täklä Haymanot". And our father said to Him: "Who are you, o my Lord?" And our Lord said to him: "I am Jesus, the Redeemer of the world. It is I who created you from thy mothers womb, and it is I who sanctified you like Jeremiah the Prophet, and like John the Baptist."
7. ወእምዝ ፡ አተወ ፡ ውስተ ፡ ማኅደሩ ፡ ወዘረወ ፡ ኵሎ ፡ ንዋዮ ፡ ለነዳያን ፡ ወለምስኪናን ፡ ወነሥአ ፡ ምርጕዞ ፡ ወኃደገ ፡ ቤቶ ፡ ርኁወ ፡ ወወፅአ ፡ በሌሊት ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ምንተ ፡ ይበቍዖ ፡ ለሰብእ ፡ ለእመ ፡ ኵሎ ፡ ዓለመ ፡ ረብሐ ፡ ወነፍሶ ፡ ኀጕለ ።	(58rb)...ወእምዝ ፡ ቤተ ፡ ቅዱስ ፡ እንዘ ፡ ይትፌሣሕ ፡ ወሶበ ፡ ጸብሐ ፡ አስተጋብአ ፡ ኵሎ ፡ ንዋዮ ፡ ዘውስተ ፡ ቤቱ ፡ ወዘውስተ ፡ ገዳም ፡ ወአኀዘ ፡ ይዝሩ ፡ ላዕለ ፡ ነዳያን ፡ ወመስኪናን ፡ ለእቤራት ፡ ወለእጓለ ማውታ ። ...ወእምዝ ፡ ተንሥአ ፡ ቅዱስ ፡ አቡነ ፡ ተክለ ፡ ሃይማኖት ፡ ወለብሰ ፡ ልብሶ ፡ ወነሥአ ፡ ምርጕዞ ፡ ወኢዓፀ(58va)ወ ፡ ኆኅተ ፡ ቤቶ ፡ ወኃደገ ፡ ርኁወ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ኦእግዚእየ ፡ ናሁ ፡ ኃደኩ ፡ ቤትየ ፡ ርኁወ... ወተ(59ra)ፈጸመ ፡ ላዕሌሁ ፡ ቃለ ፡ ወንጌል ፡ ዘይቤ ... ምንተ ፡ ይበቍዖ ፡ ለሰብእ ፡ ለእመ ፡ ኵሎ ፡ ዓለሞ ፡ ረብሐ ፡ ወነፍሶ ፡ ሐጕለ ፡ ወምንተ ፡ እመ ፡ ኢወሃበ ፡ ሰብእ ፡ ቤዛሃ ፡ ለነፍሱ...(59ra)... ወዘንተ ፡ አእሚሮ ፡ ገደፉ ፡ ለነፍሱ...	(26t., 67v., ch. 30) ወጸቢሖ ፡ አስተጋብአ ፡ ኵሎ ፡ ንዋዮ ፡ ዘውስተ ፡ ቤት ፡ ወዘውስተ ፡ ገዳም ፡ ወአኀዘ ፡ ይዝሩ ፡ ለነዳያን ፡ ወለመስኪናን ፡ ለእቤሬትሂ ፡ ወለእጓለ ፡ ማውታ ። (29 text, 72-73 tr., ch. 34) ወወፅአ ፡ ፍጡነ ፡ ለሰቢከ ፡ ወንጌል ፡ ኅደገ ፡ ቤቶ ፡ ርኁወ ፡ ወኢአፀወ ፡ ኆኅቶ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ ኦእግዚእየ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ። ናሁ ፡ ኀደኩ ፡ ለከ ፡ ቤትየ ፡ ርኁወ... ... ወይብል ፡ በልቡ ፡ ምንተ ፡ ይበቍዖ ፡ ለሰብእ ፡ ለእመ ፡ ኵሎ ፡ ዓለሞ ፡ ረብሐ ፡ ወነፍሶ ፡ ሐጕለ ። ወምንተ ፡ እመወሃበ ፡ ሰብእ ፡ ቤዛሃ ፡ ለነፍሱ...
And after this, he entered his dwelling and he distributed all his wealth among the poor and needy. And he took his staff, and left his home unlocked, and went in the night while saying: "What will it profit a man if he gains the whole world and forfeits his soul?"	And after this, he spent the night rejoicing, and when the morning came, gathered all his wealth, which was in his house and in the desert, and began to distribute it among the poor and needy, and among the widows and orphans... And after this, he rose up, and took on his garment, and took his staff, and did not lock the door of his house and left (it) open, while saying: "Behold, my Lord, I have left my house open..." And the word of the Gospel	And when the morning came, he gathered all his wealth, which was in the house and in the desert, and he began to distribute it among the poor and needy, and among the widows and orphans. And he went forth quickly to preach the Gospel, and he left his house open, while saying: "O my Lord Jesus Christ, behold, I have left because of You my house open..." And he said in his heard: "What will it profit a man if he gains the whole world and

	was fulfilled upon him that says: "What will it profit a man if he gains the whole world and forfeits his soul? Or what will a man give in exchange for his soul?"... And, being aware of that, he left his soul...	forfeits his soul? Or what will a man give in exchange for his soul?"
8. ወአጥመቀ : በአሐቲ : ዕለት : መጠነ : ፼ወ፳፻ : ወ፫፻ነፍስ ::: And he baptised 10000 and 2000 and 300 souls in one day.	(63vb) ወኮነ : ኈልቆሙ : ለእለ : ተጠምቁ : በይእቲ : ዕለት : ፼ወ፳፻ : ወ፫፻እለ : ተንሥኡ : እምውታን[71]... And the number of those who were baptised on this day was 10000 and 2000, and 300 of those who had risen from the dead.	(34t., 85v., ch. 38) ወኮነ : ኈልቆሙ : ለእለ : ተጠምቁ : በይእቲ : ዕለት : ፼ወ፳፻ : ወ፫[፻] ወ፵፲ወ፭ዐደው : እለ : ተንሥኡ : እሙንቱ : እሙታን : ዘትካት :: ... and the number of those who were baptised on this day was 10000, and 2000, and 300, and 40, (and) 10 and 5 of those who had risen from the dead of the ancient (times).
9. ወእመዝ : ተመይጠ : ምድረ : ሸዋ : ወተራክቦ : ለማርቆስ : ወ ልደ : እኅወ : አቡሁ : ወነበሩ : ኅቡረ : በገዳመ : ወግዳ : ወተጋ ብኡ : ኀበ : ቅዱስ : መጠነ : ፲ወ ፯አርዳኢት : ወአልበሶሙ : አል ባሰ : ምንኵስና :::: And after this he returned to the country of Šäwa, and met Marqos, the son of his father's brother in the flesh, and they stayed together in the desert of Wägda, and (there) 17 disciples gathered to around the holy (Täklä Haymanot) and he clothed them with the garbs of the monastic habit.	(100va) ወበጽሐ : ምድረ : ሴዋ: ወተራክቦ : ማርቆስ : እኁሁ: ወል ደ : እኅወ : አቡሁ : በሥጋ : ወለብ ሰ : ቅዱስ : ልብሰ : ምንኵስና : ወነበሩ : እንዘ : ያሥሁ : ገዳማ ተ : ወረከ(100vb)ቡ : በምድረ : ወግዳ : ጸላዕተ : ወቦኡ : ህየ : ወእ ምዝ : አስተጋብአ : ቅዱስ : አርዳ እተ : ወኮኑ : ፲ወ፯አርዳኢቲሁ :: And he reached the country of Sewa, and met Marqos, his brother, the son of his father's brother in the flesh, and the holy (Täklä Haymanot) clothed (him) with the garbs of the monastic habit. And they were wondering in the deserts, and they found a big cell in the country of Wägda, and they entered it. And after this the holy (man) gathered, and his disciples were 17.	(81 text, 199 tr., ch. 93) ...ወኃለፈ: ምድረ: ወግዳ :: ወረከቦ : በሀየ : ለእኁሁ : ዜና : ማርቆስ : ወል ደ : እኅወ : አቡሁ : በሥጋ : ወአልበ ሶ : አቡነ : ቅዱስ : ተክለ : ሃይማኖ ት : ልብሰ : ምንኵስና :: ወብዙኃነ : ወለደ : በምንኵስና : ወኮኑ : ፲ወ፯ወ ነበሩ : እንዘ : የኃሥሡ : ገዳማተ :: ወነበሩ : እንዘ : የኃሥሡ : ገዳማተ : ወረከቡ : በሞረት : ጸላዓ : ዓቢየ : ወኢፈቀዱ : ነቢረ :: ... And he passed onto the country of Wägda, where he found Zena Marqos, his brother, the son of his father's brother in the flesh, and our father the holy Täklä Haymanot clothed him with the garbs of the monastic habit. And he begot many in the monastic habit; and they were 17 and they sought out deserts. And they found a big cave in Morät, but did not want to stay.

[71] Ms Dāgā Esṭifānos 51: ፼ወ፳፻ : ወ፫፻ወ፲፭እለ : ተንሥኡ : እምውታን "10000 and 2000, and 300 and 15 of those who had risen from the dead".

10. ወእምሀየ ፡ ሖረ ፡ ምድረ ፡ ግራርያ ፡ ወገብረ ፡ ጸማዕተ ፡ ማእከለ ፡ ጸላዕት ፡ ወኢይወፅእ ፡ እምሀየ ፡ ሌሊተ ፡ ወመዐልተ ፡ ወኢይጥዕም ፡ ምንተኒ ፡ ዘእንበለ ፡ ቈጽል ፡ ባሕቲቱ ፡ ወስቴሁ ፡ ማይ ። And from there he went to the country of Gərarya, and he made a cell in the middle of the cave, and did not go out either by night or by day, and did not taste anything except herbs, and his only drink was water.	(106rb) ወበማእከለ ፡ ጸላዕት ፡ ገብረ ፡ ጸማዕቶ ፡ ገብአ ፡ ኀበ ፡ ዘቀዳሚ ፡ ገድሉ ፡ ወኢይወፅእ ፡ ሌሊተ ፡ ወመዐልተ ፡ በጾም ፡ ወበጸሎት ፡ ወኢይጥዕም ፡ ምንተኒ ፡ ዘእንበለ ፡ ቈጽል ፡ ባሕቲቱ ፡ ወስቴሁኒ ፡ ማይ ። And in the midst of the cave he made his cell, and returned to his former contending. And he did not go out either by night or by day, fasting and praying, and he did not taste anything except herbs, and his only drink was water.	(90t , 223v., ch. 105) ...ወገብረ ፡ ጸማዕተ ፡ በውሣጤ ፡ ገዳም ፡ መጠነ ፡ የአክሎ ፡ ለአቅሞ ፡ ቆሞ ፡ ወለስፍሐ ፡ ይምኑ ፡ ወፅግሙ ። ... ወቆመ ፡ እንዘ ፡ ኢይወፅእ ፡ መዐልተ ፡ ወሌሊተ ፡ ወኢነበረ ፡ ወኢያንሰሐስሐ ፡ ኢለየማን ፡ ወኢለፀጋም ። ወኢጥዕመ ፡ ምንተኒ ፡ በውእቶን ፡ መዋዕል ፡ ኢቈጽለ ፡ ወኢማየ ፡ ዘእንበለ ፡ በሰናብት ። And he made a cell for himself in the inner desert, which was sufficiently large for him only to stand upright, and to stretch his right and left (hands).... And he stood up without going outside his cell either by day or by night, and he did not sit down, and he turned neither to the right nor to the left. And he did not tasted (anything) in this time, neither herbs nor water, except on the Sabbath [Sundays].
11. ወመጽኡ ፡ ኀቤሁ ፡ ብዙኃን ፡ እድ ፡ ወአንስት ፡ ወኮኑ ፡ መነኮሳተ ፡ ወመበለታተ ፡ ወየሐድሩ ፡ ውስተ ፡ አሐቲ ፡ ቤት ፡ ወኢይትአመሩ ፡ በበይናቲሆሙ ፡ ብእሲ ፡ ምስለ ፡ ብእሲት ፡ ወበጊዜ ፡ ጸሎት ፡ ወቍርባን ፡ ይቀውሙ ፡ ኅቡረ ፡ እስመ ፡ ሠይጣን ፡ ተዓሥረ ፡ በመዋዕሊሁ ። And many came to him, both men and women, and they become monks and widows, and they used to dwell in the same house, and the man and the woman did not know each other, and they used to stand together in the time of the prayer and liturgy, for Satan was fettered in his days.	(106rb)... ወእመዝ ፡ ተጋብኡ ፡ እምኵሉ ፡ አድያማተ ፡ ሴዋ ፡ ዕድ ፡ ወአንስት ፡ ወኮኑ ፡ መነኮሳተ ፡ ወመልዕዎ ፡ ለይእቲ ፡ ጸላ(106va)ዕት... ወኢያአምር ፡ ብእሲ ፡ መኑ ፡ ይእቲ ፡ ብእሲት ፡ ወኢተአምር ፡ ብእሲት ፡ መኑ ፡ ውእቱ ፡ ብእሲ ፡ ወኢይትአመሩ ፡ በበይናቲሆሙ ፡ ወበጊዜ ፡ ጸሎት ፡ ወቍርባን ፡ ይቀውሙ ፡ ኅቡረ ። And after this both men and women gathered from all parts of Sewa, and they became monks (and nuns), and filled this cave... And the man did not have knowledge of what is woman, and the woman did not have knowledge of what is man, and they did not know each other, and used to stand together in the time of the prayer and offer.	(88t., 218v., ch. 103) ወኮነ ፡ ተአምር ፡ በውእቱ ፡ መዋእል ። እስመ ፡ ወራዙት ፡ ወመነኮሳት ፡ ወውርዝዋት ፡ ወመነኮሳይያት ፡ ይሰክቡ ፡ ውስተ ፡ ፩አራት ፡ ወኢይትአመር ፡ ግብረ ፡ ተባዕት ፡ ወአንስት ፡ በሐልዮ ፡ ፍትወት ፡ እኪት ። እስመ ፡ ዝንቱ ፡ አቡነ ፡ ቅዱስ ፡ አሥሮ ፡ ለሠይጣን ፡ ከመ ፡ ኢይግሥሦሙ ፡ ለደቂቁ ። And in that time a wonder happened, for the young monks and young nuns used to sleep together in the same bed, and there was no knowledge of the female and male matters in the evil desire of the mind, for our father prevented Satan from touching his children
12. ወእመዝ ፡ ነደቀ ፡ ውስተ ፡ ጸላዕቱ ፡ በአምሳለ ፡ ምጽንጋዕ ፡ ወተ	(108vb)... ወእመዝ ፡ ነደቀ ፡ ቅዱስ ፡ በውስተ ፡ ጸማዕቱ ፡ በአምሳለ ፡	(90t., 222-23v., ch. 105) ወተከለ ፡ ውስቴቱ ፡ እንተ ፡ ምጽንጋዕ ፡ ቀኖታተ ፡ ሐጺን ፡ በሊሐተ ፡ ዘኑ

ከለ : ውስቴቱ : ሐጻውንተ : በሊሐተ : እንተ : ድኅሬሁ : በየማኑ : ወበጸጋሙ : ከመ : ኢያስምክ : ቦቱ :: ወቆመ : ውስቴቱ : ፯ ዓመተ : እስከ : ተሰብረ : አገዳ : እግሩ :: ወነበረ : እንዘ : ኢይጥዕም : ምንተኒ : ኢፍሬያተ : ወኢቈጽለ : ወኢማየ : መጠነ : ፬ዓመት :: And he built in his cave a kind of stall, and he fixed sharp irons in it: behind him, on his right side and on his left side, in order not to lean upon it. And he stood within during seven years, till the bone of his leg broke. And he lived for four years not tasting even a little bit from fruits, and leaves, and water.	ምጽንጋዕ : ወተከለ : ውስቴቱ : ሐዊነ : በሊሐተ : እንተ : ድኅሬሁ : ወበየማኑ : ወበጸጋሙ : ከመ : ኢያስምክ : ቦቱ :::-::: ወቆመ : ውስቴቱ : እንዘ : ኢይወፅእ : እምሀየ : ሌሊተ : ወመዐልተ : ኢነበረ : ወኢያንሰሐስሐ : ኢለየማን : ወኢለፀጋም :: ወኢጥዕመ : ምንተኒ : እምፍሬያት : ኢቈጽል : ወኢማይ : እንበለ : ባርኮ... ወነበረ ፯ : ዓመተ : እንዘ : ኢይወፅእ... And after this, in his cell the Saint built a kind of stall, and he fixed sharp iron within it: behind him, on his right side and on his left side, in order not to lean upon it. And he stood within, not going out either by night or by day; and he did not sit down, and he turned neither to the right nor to the left. And he did not taste anything from fruits, except blessing... And he lived 7 years without going out...	ልቆን : ፰እለ : ይደጉፃ : ሥጋሁ : እንተ : ቅድሜሁ : ፪ : ወእንተ : ድኅሬሁ : ፪ :: እምየማኑ : ፪ : ወእምፀጋሙ[72] ... ዘከመዝ : ግብር : ነበረ : ብዙኃ : ዓመታተ :: ወእምድኅረ : ኣንኍ : ቀዊመ : ተሰብረት : አሐቲ : አገዳ : እግሩ :: (ወነሥእዎ : አርዳኢሁ ... ወቀበርዎ : ታሕተ : እግረ : ታቦት :: ወእመዝ : ቆመ : በአሐቲ : እግሩ : ፯ዓመተ : ወእምኔሆን : ፬ዓመተ : ኢ ሰትየ : ማየ :: And within it he fixed sharp iron goads from the stall, (which were) eight in number, to pierce his body: two in front of him, two behind him, two on his right side, and two on his left side... And in this manner he lived for many years. Now when he remained standing up for a long time one of his thigh bones broke (and dropped off). And his disciples took it ... and buried it under [one of the] leg[s] of the arch and afterwards he stood upon one leg for seven years, during four of which he drank no water.
13. ወእመዝ : መጽአ : ኀቤሁ : እግዚእነ : ኢየሱስ : ክርስቶስ : ሎቱ : ስብሐት : ወምስሌሁ : እግዚእትነ : ማርያም : ፲ወ፪ሐዋርያት : ወጻድቃን : ወሰማዕታት : ሚካኤል : ወገብርኤል : ወይቤሎ : አፍቁርየ : አንተሂ : ተመሰልከኒ : በሕማምየ : ወአነሂ : አኤርየከ : በምንግሥትየ... And after that, there came upon him our Lord Jesus Christ, to Whom the homage (is to be paid), and with Him our Lady Mary, and the 12 Apostles, and the righteous and the martyrs, Michael and Gabriel. And He said to him: "O	(109va)... ወእመዝ : መጽአ : ኀቤሁ : እግዚእነ : ኢየሱስ : ወምስሌሁ : እግዚእትነ : ማርያም : ወ፲ (109vb) ወ፪ሐዋርያት : ወጻድቃን : ወሰማዕታት : ሚካኤል : ወገብርኤል :: ወይቤሎ : አንተሂ : ተመሰልከኒ : በሕማምየ : ከመ : ታዓሪ : ነጊሠ : ምስሌየ : በደብረ : መቅደስየ :: And after that, there came upon him our Lord Jesus and with Him our Lady Mary, and the 12 Apostles, and the righteous and the martyrs, Michael and Gabriel. And He said to him: "You have resembled Me in my suffering, in order to be	(91t., 224v., ch. 106) ወእንዘ : ሀሎ : በዘከመዝ : ግብር : መጽአ : ኀቤሁ : እግዚእነ : ኢየሱስ : ክርስቶስ ፡ ለዘክሮቱ : ይደሉ : ሰጊድ :: ወምስሌሁ : እግዚእትነ : ማርያም : እሙ :: ወ፲ወ፭ነቢያት : ወ፲ወ፪ሐዋርያት : ወብዙኃን : ሐራ : ሰማይ : በአልባሰ : ብርሃን... And whilst he was in such a habit, there came upon him our Lord Jesus Christ, at the mention of Whom it is meet to pay homage, and our Lady Mary His Mother was with Him, and 15 Prophets, and the 12 Apostles, and the multitudes of the hosts of heaven

[72] In the DLR this passage is inserted between ወገብረ : ጸማዕተ : በውሣጤ : ገዳሙ : መጠነ : የአክሎ : ለአቅመ : ቆሙ : ወለስፍሐ : ይምኑ : ወዕገሙ and ወቆመ : እንዘ : ኢይወፅእ..., see above, no. **10**.

My beloved, since you have resembled Me in my suffering, I will make you My equal in My kingdom"...	equal with Me in the reign on the mount of My sanctuary."	in garments of light...
14. ወእመዝ : ወሀበ : ኪዳነ : ለዘይጼ ውዕ : ስሞ : ወለዘይገብር : ተዝ ካሮ... ወአእረፈ : በሰላም : በርስ ዕና : ጥሉል : እንዘ : መዋዕሊ ሁ : ፺ወ፱ዓመት : ወ፲አውራኀ : ወ፲ዕለት : ወገነዝዎ : በክብር : ወበስብሐት : ወቀበርዎ : ውስተ : ጸላዕቱ ::	(110va)... ወባዕዳኒ : ብዙኃ : ኪዳ ነ : ወሀበኒ : ወይቤለኒ : ኵሉ : ዘገ ብረ : ተዝካረከ : ዘጸውዓ : ስመከ : እምሕሮ : ለከ : እስከ : ፲ትውል ድ... (111vb)... ወይቤሎ : ተክለ : ሃይማኖት : ለእግዚአ : ኵሉ : ምን ተ : ይበቍዓኒ : ዝንቱ : እስመ : አ ንተ : ትቤለኒ : ኵሉ : ዘገብረ : ተ ዝካረከ ; ዘጸውዓ : ስመከ : እም (112ra)ሕር : ለከ... (112vb) ... ወአዕረፈ : አቡነ : ተክለ : ሃይማ ኖ ት : በሰላም : በርስዕና : ጥሉል : በ ርስዕና ; መንክር : ወበዕርግና : ጥ ሉል : በ፺ወ፱ዓመት : ወበ፲አውራ ኀ : ወ፲ዕለት : እምዘ : ተወልደ... (112ra) ... ወይቤሎ : እግዚእ : አ ወ : አማንየ : እብለከ : ኵሉ : ዘገብ ረ : ተዝካረከ : ወዘጸውዓ : ስመከ : እምሕር : ለከ... (ወአዕረፈ : አቡ ነ : ተክለ : ሃይማኖት :) ... (113ra) ...ወአዕረፈ : አመ : ...ወ ... ለወርኀ : ነኃሴ : ወገነዝዎ : በክ ብር : መበውዳሴ : ወቀበርዎ : ውስ ተ : ጸማዕቱ : ውስተ : ይእቲ : ጸላዕት ::::	(91t., 224v., ch. 106) አማን : እብለከ : ኵሉ : ሰብእ : ዘይገ ብር : ተዝካረከ : ወዘይጼውዕ : ስመ ከ: እምሕሮ : ሎቱ : እስከ : ፲ትውል ድ...
And after that He gave him the testament, for everyone who calls upon his name and keeps his commemoration... And he died in peace, at a good old age, while his days were 99 years, 10 months and 10 days. And they wrapped him in cloth with reverence and glory, and buried him in his cell.	And besides He gave me the great testament, and He said onto me: "I will have mercy for everyone who made your commemoration, and called your name, onto the tenth generation"... And Täklä Haymanot said to the Lord of All: "What will it profit me? For You said to me: I shall have mercy upon everyone who made your commemoration, and called your name, onto the tenth generation..." ... And our father Täklä Haymanot died in peace, at a good old age, at the nice age and in the good office, his days being 99 years, 10 months and 10 days from	"Verily I say to you: I will have mercy upon everyone who keeps your commemoration and calls upon you, even onto the tenth generation..."

	(the day) he was born. ... And our Lord said to him: "Yes, verily I say to you: for your sake I will have mercy upon everyone who kept your commemoration and called upon your name..." ... And he died on the ... day of *Nähase*, and they wrapped him in cloth with reverence, and glory, and praise, and buried him in his cell within the cave.	

SUMMARY

The Ethiopic Synaxarion commemorates the death of the famous Ethiopian saint Täklä Haymanot on 24 *Näḥase*. This commemoration, widely diffused because of the importance of the Synaxarion as one of the main liturgical books of the Ethiopian Orthodox Church, has until now been generally considered a secondary compilation made on the basis of other recensions of the Saint's Acts. This opinion, however, is incorrect and must be revised. There exist in fact several versions of the Synaxarion notice for 24 *Näḥase*, briefly describing the life of Täklä Haymanot. One can distinguish shorter and older and a few longer and later recensions. The textual analysis proves that the shorter recension of the same reading is not derived from any other long version of the Saint's Acts but is an independent work, originating from an "archetype" more ancient than at least two other long recensions of the Acts. Therefore it may be considered one of the earliest pieces of Ethiopian hagiography.

Universität Hamburg
Forschungsstelle Äthiopistik
Edmund-Siemers-Allee 1
D-20146 Hamburg

Denis Nosnitsin

BIBLIOGRAPHY AND ABBREVIATIONS

Aziz S. Atiya, A. (ed.), *The Coptic Encyclopaedia*, New York 1991.

Bausi 2002 = Bausi, A., *La versione etiopica degli* Acta Phileae *nel* Gadla samāʿtāt, Napoli 2002 (Supplemento n. 92 degli «Annali», vol. 60-61, 2001-02).

Bausi 2003 = Bausi, A., *La «Vita» e i «Miracoli» di Libānos*, Lovanii 2003 (CSCO 595, 596, SAe 105, 106).

B.n.F. = Bibliothèque national de France.

Budge 1906 = Budge, E. A. W., *The Life and Miracles of Tâklâ Hâymânôt in the Version of Dabra Libânôs*, London 1906, 2 vols.

Budge 1928 = Budge, E. A. W., *The Book of the Saints of the Ethiopian Church. A Translation of the Ethiopic Synaxarium*, Cambridge 1928.

Brit. Lib. = British Library.

Cerulli 1929-30 = Cerulli, E., "Inni della Chiesa Abissina", *Rivista degli studi orientali* 12 (1929-30), 361-407.

Cerulli 1943 = Cerulli E., "Gli Abbati di Dabra Libānos, capi del monachismo etiopico, secondo la 'lista rimata' (sec. XIV-XVIII)", *Orientalia* 12 (1943), 226-53.

Cerulli 1962 = Cerulli, E., "Gli Atti di Zēnā Mārqos", in: *Collectanea Vaticana in honorem Anselmi M. Card. Albareda*, a Bibliotheca Apostolica edita, Città del Vaticano 1962, vol. 1 (ST 219), 191-212.

Colin 1986, 1987, 1988, 1990, 1992, 1994, 1995, 1997 = Colin, S., *Le synaxaire éthiopien. Mois de Maskaram*, Turnhout 1986 (PO 43/3); *Mois de Ṭeqemt*, 1987 (PO 44/1); *Mois de Ḫedār*, 1988 (PO 44/3); *Mois de Ṭərr*, 1990 (PO 45/1); *Le mois de Yakkātit*, 1992 (PO 45/3); *Le mois de Maggābit*, 1994 (PO 46/3); *Mois de Miyāzyā*, 1995 (PO 46/4); *Mois de Gənbot*, 1997 (PO 47/3); *Index généraux, annexes*, 1999 (PO 48/3).

Colin 1987a = Colin, G., *Vie de Giorgis de Saglā*, Louvain 1987 (CSCO 492, 493, SAe 81, 82).

Colin 1988 = Colin, G., "Le synaxaire éthiopien. État actuel de la question", AB 106 (1988), 173-217.

Colin 2001 = Colin, G., "L'édition indigène du Synaxaire éthiopien", AB 119, 2001, 48-58.

Conti Rossini 1895 = Conti Rossini, C., "Appunti ed osservazioni sopra i re Zāguē", RRAL, ser. 5ª, 4 (1895), 341-359.

Conti Rossini 1896 = Conti Rossini, C., "Il 'Gadla Takla Hāymānot', secondo la redazione Waldebbana", MRAL, ser. 2 (1896), 97-143.

Conti Rossini 1901 = Conti Rossini, C., "L'evangelo d'oro di Dabra Libānos", RRAL, ser. 5ª, 10 (1901), 177-219.

Conti Rossini 1904 = Conti Rossini, C., *Vitae sanctorum antiquiorum* I. *Acta Yāred et Panṭalēwon*, Louvain 1904 (CSCO 26, 27, SAe 9, 10).

Conti Rossini 1905 = Conti Rossini, C., *Vitae sanctorum antiquiorum* II. *Acta s. Baṣalota Mikā'ēl et Anorēwos*, Louvain 1905 (CSCO 28, 29, SAe 11, 12).

Conti Rossini 1914 = Conti Rossini, C., *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie*, Paris 1914 [= Extrait du Journal Asiatique, 1912-14].

Conti Rossini 1936-37 = Conti Rossini, C., "L'agiografia etiopica e gli Atti del santo Yâfqeranna-Egzi' (Secolo XIV)", *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze lettere ed arti* 96/2 (1936-37), 403-33.

Conti Rossini 1943 = Conti Rossini, C., [Review of De Santis, R., *Il Gadla Tadēwos di Dabra Bartārwā*, 1942], RSE 1 (1943), 335-40.

de Coppet 1930-31 = Coppet, Maurice de (ed.), *Chronique du règne de Ménélik II roi des rois d'Éthiopie*, traduite de l'amharique par Tésfa Sellasié, 2 vols., Paris 1930-31.

DEB = Belaynesh Michael, Chojnacki, S., Pankhurst, R. (eds.), *The Dictionary of Ethiopian Biography*, I. *From Early Times to the End of the Zagwe Dinasty*, Addis-Abeba 1975.

Derat 1998 = Derat, M.-L., "Une nouvelle étape de l'élaboration de la légende hagiographique de Takla Hāymānot (ca. 1214-1313)", *Cahiers du Centre de recherches africaines* 9 (1998), 71-90.

Derat 2003 = Derat, M.-L., *Le domain des rois éthiopiens (1270-1527). Espace, pouvoir et monachisme*, Paris 2003 (Histoire ancienne et médiévale 72).

Dillmann 1848 = Dillmann, A., *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae Oxoniensis*, Pars VII. Codices Aethiopici, Oxford 1848.

Dillmann 1865 = Dillmann, A., *Lexicon linguae Aethiopicae*, cum indice Latino. Adiectum est *Vocabularium Tigre dialecti septentrionalis* compilatum a Werner Munzinger, Lipsiae 1865.

Dillmann 1866 = Dillmann, A., *Chrestomathia Aethiopica*, Lipsiae 1866.

Dillmann 1907 = Dillmann, A., *Ethiopic Grammar*, 2nd edition, enlarged and improved, ed. by C. Bezold, tr. by J.A. Crichton, Amsterdam 1907.

Duensing 1900 = Duensing, H., *Liefert das äthiopische Synaxar Materialien zur Geschichte Abessiniens? Für den zweiten, die Monate Mâgâbit bis Pâguemên enthaltenden Teil des Synaxars untersucht*, Göttingen 1900.

Ewald 1847 = Ewald, H. von, "Ueber eine zweite Sammlung Aethiopischer Handscriften in Tübingen", *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft* 1 (1847), 1-43.

EMML = Getatchew Haile – William F. Macomber, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Abeba, and for the Hill Monastic Manuscript Library*, Collegeville, vols. 1-10, Project Numbers 1-4000, Collegeville 1975-1991.

Fiaccadori 1989 = Fiaccadori, G., "Aethiopica minima", *Quaderni utinensi* 7 [13/14] (1989, pub. 1993), 145-64.

Getatchew Haile 1979 = Getatchew Haile, "The Homily in Honour of St. Frumentius Bishop of Axum (EMML 1763 ff. 84v-86r)", AB 97 (1979), 309-18.

Getatchew Haile 1982-83 = Getatchew Haile, "The Monastic Genealogy of the Line of Täklä Haymanot of Shoa", RSÉ 29 (1982-83), 1-38.

Getatchew Haile 1990 = Getatchew Haile, "The Homily of Abba Eləyas, Bishop of Axum, on Maṭṭa'", AB 108 (1990), 29-47.

Grébaut 1927, Nollet 1945 = Grébaut, S., *Le synaxaire éthiopien. Les mois de Taḥschasch, Ṭer et Yakatit*, publiés et traduits par Sylvain Grébaut, IV. *Le mois de Taḥschasch*, 1927 (PO 15/5); *Le mois de Taḥšaš* (fin), traduit par Geneviève Nollet, 1945 (PO 26/1), 1-113.

Grébaut 1941 = Grébaut, S., *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Griaule*, t. II, sections VII-IX, Paris 1941.

Guidi 1906, 1909, 1912a = Guidi, I., *Le Synaxaire éthiopien. Les mois de Sanê, Hamlê et Nahasê*, publiés et traduits par I. Guidi, avec le concours de MM. L. Desnoyer et A. Singlas: *Mois de Sanê*, Paris 1906 (PO 1/5); *Mois de Hamlê*, 1909 (PO 7/3); *Mois de Nahasê et de Pâguemên* (traduction de S. Grébaut), Paris 1912 (PO 9/4).

Guidi 1911 = Guidi, I., "Ethiopic Senkessar", *Journal of the Royal Asiatic Society* n.s., 43 (1911), 739-58 [the end in: ibid. 44 (1912), 261-62].

Guidi 1932 = Guidi, I., *Storia della letteratura etiopica*, Roma 1932.

Habtemichael Kidane 2000-01 = Habtemichael Kidane, "Il 'Mäsehäfä Senkessar'", *Adveniat regnum tuum. A Six-monthly Review published by the Capuchin Students* 73-74 (2000-01), 24-30.

Hammerschmidt 1973 = Hammerschmidt, E., *Äthiopische Handschriften von Ṭānāsee 1*, Wiesbaden 1973 (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland XX/1).

Kaplan 1984 = Kaplan, S., *The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonic Ethiopia*, Wiesbaden 1984 (Studien zur Kulturkunde 73).

Huntingford 1979 = Huntingford, G.W.B., "The Saints of Mediaeval Ethiopia ", *Abba Salama* 10 (1979) 257-341.

Kinefe-Rigb Zelleke 1975 = Kinefe-Rigb Zelleke, "Bibliography of the Ethiopic Hagiographical Tradition", *JES* 8/2 (1975), 57-102.

Kriss - Kriss-Heinrich 1975 = Kriss, R. – Kriss-Heinrich, H., *Volkskundliche Anteile in Kult und Legende äthiopischer Heiliger*, Wiesbaden 1975.

KWK = Kidanä Wäld Kəfle, *Mäṣḥäfä säwasäw wägəss wamäzgäbä qalat ḥaddis* (*Geez-Amharic Dictionary*), Addis-Abeba 1955/56.

Kur 1968 = Kur, S., *Actes de Samuel de Dabra Wagag*, Louvain 1968 (CSCO 287, 288, SAe 58, 57).

Kur 1972 = Kur, S., *Actes de Märḥa Krestos*, Louvain 1972 (CSCO 330, 331, SAe 62, 63).

Leslau 1987 = Leslau, W., *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*, Wiesbaden 1987 [1991].

Löfgren 1974 = Löfgren, O., *Katalog über die äthiopischen Handschriften in der Universitätsbibliothek Uppsala, sowie Anhänge über äthiopische Handschriften in anderen Bibliotheken und in Privatbesitz in Schweden*, Uppsala 1974 (Acta Bibliothecae R. Universitatis Upsaliensis 18).

Marrassini 1980 = Marrassini, P., "Una nuova versione geez della disputa fra Takla Haymanot e Motalami", *Egitto e Vicino Oriente* 3 (1980), 263-98.

Marrassini 1981 = Marrassini, P., *Gadla Yohannes Mesraqawi. Vita di Yohannes L'Orientale*, Firenze 1981 (Istituto di Linguistica e di Lingue Orientali. Università di Firenze – Quaderni di Semitistica 10).

Marrassini 1995 = Marrassini, P., *Il* Gadla Yemreḥanna Krestos, Napoli 1995 [pub. 1997] (Istituto Universitario Orientale, Supplemento n. 85 agli Annali, vol. 55, fasc. 4).

MRAL = *Memorie della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche.*

MSr = *Mäṣḥafä sənkəssar bä-gə'zənna bä'amarəñña* I. *Kä-mäggabit əskä pagʷəmen.* II. *Kä-mäskäräm əskä yäkkatit*, Addis Abäba 1993, 1994 Eth.C.

Nosnitsin 2003 = Nosnitsin, D., "Mäṣḥafä fəlsätu lä-abunä Täklä Haymanot: a Short Study", *Aethiopica. International Journal of Ethiopian Studies* 6 (2003), 137-67.

Nosnitsin 2005 = Nosnitsin, D., "*Wäwähabo qob'a wä'askema*...: Reflections on an Episode from the History of the Ethiopian Monastic Movement", in: Nosnitsin, D., et al. (eds.), *Varia Aethiopica. In Memory of Sevir B. Chernetsov (1943-2005)*, Saint-Pétersbourg 2005 (= Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique vol. 1), 197-247.

Nosnitzyn 2000 = Nosnitzyn, D., "Zur Literaturgeschichte der Vita des heiligen Täklä Haymanot: die arabische Fassung", *Afrikanistische Arbeitspapiere* 62 (2000), 93-112.

Raineri 1990 = Raineri, O., *Atti di Habta Māryām († 1497) e di Iyāsu († 1508), santi monaci etiopici*, Roma 1990 (OCA 235).

Ricci 1990 = Ricci, L., *Letterature dell'Etiopia*, Milano 1969 (estratto dalla *Storia delle letterature d'Oriente*, diretta da O. Botto).

RRAL = *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche.*

SAe = Scriptores Aethiopici.

Sauter 1963 = Sauter, R., "Où en est notre connaissance des églises rupestres d'Éthiopie", *Annales d'Éthiopie* 5 (1963), 235-92.

Sergew Hable Sellassie 1972 = Sergew Hable Selassie, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, Addis-Ababa 1972.

Taddesse Tamrat 1972 = Taddesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia 1270-152*, Oxford 1972.

Tedeschi 1990 = Tedeschi, S., "Note sul re etiopico Na'akʷeto La'ab", *Quaderni utinensi* 8 [15-16] (1990, pub. 1996), 335-343.

Teklemaryam Semharay Selim 1933-34, 1935-46 = Teklemaryam Semharay Selim [Täklä Maryam Sämharay Sälim], "La messe éthiopienne", ROC 29 (1933-34), 187-192; ibid. 29 (1933-34), 425-44; ibid. 30 (1935-46), 170-215, 421-32.

Turaiev 1902 = Тураев, Б.А., *Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии*, Санкт-Петербург 1902.

Turaiev 1906 = Тураев, Б.А., *Эфиопские рукописи в С.-Петербурге*, Санкт-Петербург 1906 (Памятники эфиопской письменности III).

Turaiev 1908 = Turaiev, B., *Vitae sanctorum indigenarum*. II. *Acta s. Aronis et s. Philippi*, Louvain 1908 (CSCO 30, 31, SAe 13, 14).

Weninger 2001 = Weninger, S., *Das Verbalsystem des Altäthiopischen*, Wiesbaden 2001.

Wright 1877 = Wright, W., *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum*, London 1877.

Zotenberg 1877 = Zotenberg, H., *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1877.

Zuurmond 1989 = Zuurmond, R., *Novum Testamentum Aethiopice: The Synoptic Gospels. Edition of the Gospel of Mark*, Part I. *General Introduction to the Gospel in Gəʿəz*, Wiesbaden 1989 (Aethiopistische Forschungen 27).

Zuurmond 2001 = Zuurmond, R., *Novum Testamentum Aethiopice*, Part III. *The Gospel of Matthew*, Wiesbaden 2001 (Aethiopistische Forschungen 55).

Lucio Del Corso - Mariella Mastrogiacomo

Gli ambienti meridionali nell'atrio della Chiesa dei Propilei a Gerasa

Note archeologiche ed epigrafiche*

I. *Il contesto archeologico alla luce degli ultimi scavi*

Il complesso della basilica dei Propilei, nella antica città di Gerasa, si innesta su preesistenti edifici di epoca antonina pertinenti al tratto inferiore della *via sacra* del santuario di Artemide[1] [fig. 1].

Le prime indagini archeologiche nell'area risalgono alla seconda metà degli anni venti, quando durante il protettorato britannico della regione fu fondato il Palestinian Departement of Antiquities. L'atrio della chiesa fu esplorato a più riprese tra il 1925 e il 1928[2]; i lavori della missione anglo-americana interessarono solamente il lato settentrionale della corte antistante la basilica e condussero alla scoperta di una serie di vani, tra i quali un ambiente circolare decorato da un ricco tappeto musivo e definito *diaconia*[3], termine che compare in una delle iscrizioni del mosaico[4]. La basilica dei Propilei venne parzialmente indagata nel

* La prima parte (I) è dovuta a Mariella Mastrogiacomo e la seconda (II) a Lucio Del Corso. Desideriamo ringraziare, per il prezioso aiuto e i consigli ricevuti, M. Brizzi, G. Cavallo, F. Di Filippo, E. Crisci, M. L. Lazzarini, D. Massacci, R. Parapetti, V. Ruggieri, D. Sepio.

[1] Sulla basilica dei Propilei vedi J. W. Crowfoot, "The Christian Churches", *Gerasa. City of the Decapolis*, ed. by C. H. Kraeling (New Haven, 1938) 227-234; A. Michel, *Les églises d'epoque Byzantine et Umayyade de la Jordanie* (Turnhout, 2001) 265-267. Sul santuario di Artemide, cfr. *Gerasa. City of the Decapolis*, ed. by Kraeling cit., 125-138. La bibliografia più aggiornata è fornita più avanti nel testo.

[2] J. W. Crowfoot, "Churches at Jerash 1928-1929", *Palestinian Exploration Found Quarterly Statement* (1930) 41 s.; Id., "Churches at Jerash. A Preliminary Report of the Joint Yale-British Expedition to Jerash 1928-1930", *Supplementary Papers III* (London, 1931) 13-16.

[3] Crowfoot, "The Christian Churches" cit., 227 s. Sulla funzione dell'ambiente secondo l'autore vedi *ibid.* 177-179.

[4] Il mosaico della diaconia è ancora *in situ*, ma coperto da uno strato di terra che non ne consente la visione. L'unica documentazione grafica esistente consiste nel disegno realizzato da D. Crowfoot, pubblicato in bianco e nero (*Gerasa. City of the Decapolis*, ed. by Kraeling cit., pl. LXIIb); il disegno è composto da un medaglione centrale con un motivo a quadrati e cerchi intrecciati tra loro, incluso entro varie cornici.

1934[5]; non si conosce la data di fondazione della chiesa, né a chi fosse dedicata, ma sappiamo che la *diaconia* fu costruita nel 565[6], data che fornisce un *terminus ante quem* per la cronologia dell'intero complesso.

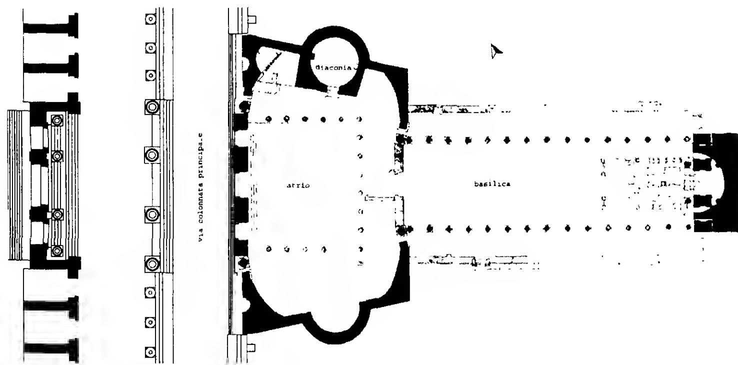


Fig. 1: Jarash. *Via sacra* al santuario di Artemide e complesso della basilica dei Propilei.

Le recenti indagini archeologiche nell'atrio della basilica sono state condotte dalla Missione Archeologica Italiana a Jarash[7]. La ripresa nel

---

[5] J. W. Crowfoot, "The Propylaea Church at Jerash", BASOR 57 (1935) 9-12; durante questa unica campagna di indagini venne in parte rimosso il crollo delle strutture che ingombrava la navata centrale; in seguito lo scavo si concentrò unicamente nello spazio presbiteriale.

[6] L'iscrizione circolare, compresa in una delle cornici, riporta le parole del salmo 86, 1-3, e la data di erezione dell'ambiente: C. B. Welles, "The Inscriptions", *Gerasa. City of the Decapolis*, ed. by Kraeling cit., 485 s. (num. 331).

[7] Il progetto è stato realizzato dal Centro Ricerche Archeologiche e Scavi per il Medio Oriente e l'Asia di Torino, con il contributo del Ministero degli Affari Esteri e con gli auspici della Direzione Generale delle Antichità Giordane. La Missione Italiana a Jarash è diretta dall'arch. R. Parapetti; i lavori sul campo sono stati coordinati da M. Brizzi e condotti dalla sottoscritta e da D. Sepio. L. Del Corso si è occupato dell'apparato epigrafico rinvenuto duranti i lavori.

La Missione Italiana opera nel sito dell'antica Gerasa sin dagli anni ottanta, quando, durante il progetto di Cooperazione Internazionale, furono realizzati alcuni saggi di scavo ed il restauro di alcune aree pertinenti al santuario di Artemide (R. Parapetti, "The Architectural Significance of the Sanctuary of Artemis at Gerasa", *Studies in the History and Archaeology of Jordan* 1 [1982] 255-260; R. Parapetti, "The Italian Activity within the Jerash Project", with the contributions from M. V. Fontana, R. Pierobon, M. C. Bitti and M. L. Lazzarini, *Jerash Archaeological Project* I [Amman, 1986] 167-203; R. Parapetti, "Scavi e restauri italiani nel Santuario di Artemide 1984-1987", *Jerash Archaeological Project* II [Am-

1994 delle indagini di scavo, con un primo saggio sul lato sud-orientale della piazza, è stata seguita da quattro campagne realizzate tra il 1999 ed il 2002[8] che hanno permesso di completare l'indagine nell'area e di chiarire la planimetria e la sequenza architettonica delle strutture.

L'intero impianto basilicale venne realizzato sull'antico tratto inferiore della *via sacra* che conduceva al santuario di Artemide. Il percorso, orientato lungo l'asse est-ovest, era articolato in questa zona in una serie di edifici che a partire da est comprendevano un ponte sul fiume Chrysorrhoas, un arco a tre fornici ed una strada porticata realizzata su una terrazza artificiale, sostenuta da una struttura con volta a botte; la strada si immetteva verso occidente nella cosiddetta Piazza Trapezoidale. La piazza di epoca romana presenta una originale planimetria: sui lati settentrionale e meridionale vennero realizzati due edifici simmetrici con due grandi esedre centrali posti in obliquo rispetto all'asse della *via sacra*[9]. Il complesso degli edifici della *via sacra* sono datati alla metà del II secolo d.C.[10].

Nel corso del VI secolo la costruzione del complesso ecclesiastico, avvenuta probabilmente in seguito ad un parziale cedimento delle strutture preesistenti, determinò un cambiamento sostanziale della funzione degli edifici a partire dall'orientamento delle strutture[11] [tav. I].

---

man, 1989] 1-47). I lavori nell'area del santuario sono proseguiti durante gli anni novanta, con lo scavo della cella del tempio ed un piccolo saggio in una lacuna della pavimentazione del portico prospiciente la facciata della Chiesa dei Propilei; durante le medesime campagne si intraprese il restauro del prospetto tetrastilo che introduce il propileo occidentale dalla via colonnata.

[8] M. Brizzi, M. Mastrogiacomo e D. Sepio, "Jerash. Excavations of the Trapezoidal Square in the Sanctuary of Artemis: Preliminary Report of the 1999-2000 seasons", *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 45 (2001) 447-459.

[9] Sulle ipotesi ricostruttive della planimetria e della decorazione architettonica della piazza vedi: Parapetti, "The Architectural Significance" cit., 256-260; R. Parapetti, "Architectural and Urban Space in Roman Gerasa", *Mesopotamia* 18-19 (1983-1984), 75-78.

[10] Tra gli elementi di datazione decisiva è stata la scoperta di due iscrizioni intagliate sull'architrave dell'ordine che decorava i due edifici della piazza sulla via colonnata principale (Welles, "The inscriptions" cit., 404 [num. 63]); in esse è nominato il legato romano Attidio Corneliano che avrebbe rivestito la carica di governatore della provincia di Arabia tra il 148 ed il 151 d. C. I dati di scavo relativi alla fase imperiale degli edifici indagati sono stati curati da M. Brizzi (cfr. Brizzi, Mastrogiacomo e Sepio, "Jerash. Excavations of the Trapezoidal Square" cit., 447-453).

[11] Crowfoot, "The Christian Churches" cit., 232 s., ipotizza la costruzione della chiesa dei Propilei in un momento in cui la *via sacra* al santuario non fosse più praticabile: l'autore propone una data posteriore alla metà del VI secolo, periodo in cui di fatto sono attestati una serie di terremoti che avrebbero potuto danneggiare il ponte rendendo inutilizzabile la strada; in particolare potremmo considerare il rovinoso terremoto del 551, con epicentro a Berytus, che devastò la regione (cfr. E. Guidoboni, *Catalogue of ancient earthquakes in the Mediterranean area up to the10th century*, Roma 1994, 332-336). Tale ipotesi cronologica è di fatto la più vicina al termine *ante quem* dell'anno 565 fornito dall'iscrizio-

La basilica a tre navate, orientata sull'asse ovest-est, venne impiantata nello spazio occupato dalla piccola strada colonnata compresa tra l'arco trionfale e la piazza [fig. 1]. Per la sua realizzazione vennero utilizzati sia materiali di risulta che parte delle strutture conservate in elevato: le due file di colonne della strada, in parte crollate, furono risistemate e trasformate nei colonnati divisori delle navate della basilica; ad est l'abside venne costruita tra i piedritti dell'arco di raccordo tra la strada ed il ponte. Sul versante occidentale della basilica, il muro di facciata venne realizzato tra le due colonne su piedistalli che ornavano l'accesso orientale alla Piazza Trapezoidale. Sulla facciata era stata individuata una sola entrata principale alla basilica[12] in corrispondenza della navata centrale; gli interventi della Missione Italiana hanno permesso di chiarire che in realtà altre due porte si aprivano sulle navate laterali.

Lo spazio ed i monumenti della piazza romana vennero anch'essi completamente modificati fino ad ottenere un atrio porticato antistante alla chiesa ed una serie di ambienti annessi. Durante le indagini è stata individuata una poderosa platea di fondazione in blocchi squadrati che doveva servire da supporto all'intera sequenza delle strutture romane su entrambi i lati della piazza. Per la realizzazione dell'atrio il livello dell'intera piazza venne abbassato di circa 1,10 m: la platea di fondazione delle strutture romane venne quasi interamente asportata per ottenere una quota di calpestio che eguagliasse quello della pavimentazione della basilica. Il lato occidentale della piazza romana, inizialmente aperto sulla via colonnata principale, venne chiuso da un muro con tre accessi.

In seguito alle indagini archeologiche, sul lato meridionale dell'atrio sono stati portati alla luce due ambienti costruiti a ridosso dell' edificio antonino con l'esedra centrale [fig. 2, tav. II]. Come già anticipato, l'intera platea di fondazione romana venne spogliata delle quattro assise superiori, mentre i blocchi di fondazione del muro di fondo semicircolare vennero rasati lungo la facciavista diventando essi stessi elevato[13]. Il materiale lapideo estratto dalle fondazioni fu reimpiegato per la costruzione dei muri di chiusura degli ambienti, che vennero orientati lungo l'asse centrale della piazza: il primo muro ad una distanza compresa tra 2,80 e 5 m dall'edificio romano; altri due muri, ortogonali ad esso, vennero addossati agli spigoli dell'esedra. I vani presentano dunque una forma irregolare: quadrangolare quello più occidentale, definito A,

---

ne della *diaconia*. La costruzione di una chiesa su una delle arterie cittadine deve aver determinato una modifica sostanziale nella circolazione urbana, visto che la strada ed il ponte ad essa correlato rappresentavano un importante collegamento tra i settori della città divisi dal fiume.

[12] Crowfoot, "The Christian Churches" cit., 229; Michel, *Les églises* cit., 266.

[13] Nelle strutture di epoca bizantina vennero riutilizzati anche elementi architettonici della trabeazione della struttura romana.

ed absidato quello centrale, definito B; ad est di quest'ultimo venne costruito un corpo scalare ad U, di cui si conservano la prima rampa e due gradini della seconda. Gli accessi agli ambienti ed alla scala vennero realizzati con due ingressi indipendenti sul lato settentrionale.

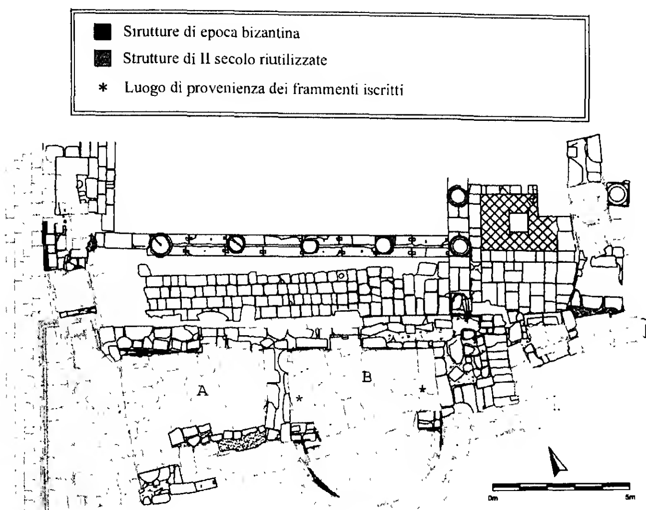


Fig. 2: Jarash. Piazza Trapezoidale. Planimetria della fase bizantina: gli ambienti meridionali nell'atrio della Basilica dei Propilei.

Le strutture dell'ambiente A si conservano per un'altezza massima di circa due metri[14]. In quest'ambiente venne ricavato un secondo accesso demolendo per circa tre metri il poderoso muro antonino a sud[15]. Lungo la parete occidentale e parte di quella meridionale venne conservato un filare ulteriore della platea romana che venne utilizzato probabilmente

[14] Le strutture murarie di entrambi gli ambienti vennero realizzate con una doppia cortina di blocchi di calcare squadrati, messi in opera a secco con poca malta terrosa su assise irregolari di altezza inferiore ai 0,60 m.

[15] La porta presenta un'altezza di 1,9 m, è ampia 1,1 m, ed ha un architrave dello stesso tipo di quelli usati per la realizzazione dello stilobate del portico meridionale dell'atrio. Al momento non si conosce la planimetria degli ambienti verso cui si apriva l'accesso.

come bancone o piano di appoggio. Per quanto riguarda la decorazione dell'ambiente, tracce dell'originale rivestimento di intonaco acromo sono tutt'ora visibili solo sul muro occidentale[16]. L'originario piano pavimentale dell'ambiente A non è conservato, anche se restano *in situ* poche tracce di una preparazione in malta alla quota della seconda assisa conservata della platea di fondazione romana; quest'ultima è rimossa di una ulteriore assisa in corrispondenza della fondazione dei muri settentrionale ed in parte di quello orientale e colmata da materiale di cantiere sigillato dalla preparazione pavimentale.

Per quanto concerne le strutture dell'ambiente centrale B, queste sono conservate per un'altezza massima di 2,6 m e realizzate a ridosso degli spigoli dell'esedra romana. Al vano si accedeva dall'atrio attraverso un unico accesso non perfettamente in asse con l'esedra, ma spostato ad ovest di circa 70 cm. A sud venne completamente riutilizzato il muro di fondo con l'esedra, compreso dei blocchi di risega della fondazione che vennero scalpellati seguendo l'andamento dell'elevato[17]; la parete settentrionale dell'ambiente venne invece costruita direttamente sulla superficie dell'ultima assisa della platea di fondazione messa in luce. Un primo rivestimento di intonaco acromo è conservato in lacerti sulla superficie della grande esedra. È verosimile che l'intero vano fosse pavimentato con un mosaico policromo: lacerti dell'originale pavimentazione in mosaico sono stati rinvenuti lungo la parete occidentale, mentre strati della medesima preparazione in cui le tessere *in situ* erano allettate sono stati rinvenuti sull'intera superficie della stanza[18].

Il corpo scalare a est dell'ambiente absidato venne costruito appoggiando direttamente gli elementi della rampa inferiore sui blocchi della platea romana, spogliati solo dell'assisa più alta. Già in fase di scavo si era ipotizzata la presenza di un piano superiore in entrambi gli ambienti, sia per la quantità che per la composizione degli elementi in crollo (ovvero il rinvenimento di frammenti e tessere di mosaico riconducibili ad un rivestimento pavimentale crollato dall'alto), che per un calcolo effettuato

---

[16] Numerosi blocchi di calcare rimossi dal crollo degli elevati presentavano ugualmente cospicue tracce di rivestimento in intonaco acromo.

[17] Alcune lacune nell'elevato vennero riempite con una miscela di terra e schegge di pietra, che doveva essere successivamente rivestita di intonaco.

[18] Le poche tessere lapidee rimaste *in situ*, di colore rosso e bianco, misurano poco più di un centimetro per lato; la preparazione è formata da tre strati: un primo strato spesso circa dieci cm formato da materiale di risulta del cantiere, tra cui frammenti di lavorazione del mosaico stesso; una seconda preparazione di malta, con alta concentrazione di cenere, al di sopra del quale è steso un sottilissimo strato di calce (0,5 cm) in cui sono allettate le tessere.

sugli elevati conservati[19]: la presenza di una rampa di scale ha confermato tale ipotesi.

A nord delle strutture è stato portato alla luce il portico meridionale dell'atrio, parallelo all'asse centrale della piazza su cui si affacciano direttamente gli ambienti descritti. Il portico è delimitato da uno stilobate su cui si conservano quattro basi di colonna reimpiegate, con plinti segati agli angoli a formare ottagoni irregolari[20]. Lo stilobate venne realizzato con la messa in opera di architravi di calcare, disposti in fila per due con la faccia modanata rivolta verso l'interno[21]. L'area porticata risulta pavimentata con piccoli blocchi di calcare affiancati in quattro corsi[22].

Nell'insieme il complesso di strutture dell'atrio è composto da un triplice porticato con ambienti su due lati simile a quello della basilica di San Teodoro nella stessa Gerasa[23]; sulla base dei dati archeologici vi è ragione di credere che i portici a nord e a sud dell'atrio siano stati realizzati in un secondo momento rispetto al portico antistante la basilica[24]. Una fase di ristrutturazioni è infatti documentata anche nell'ambiente B: due ante vennero affiancate ai muri occidentale ed orientale, così da dividere l'intera superficie della stanza in due parti: a settentrione un'anticamera rettangolare e a meridione lo spazio semicircolare della grande esedra. Le due ante furono appoggiate direttamente ai muri, tanto da obliterarne il precedente rivestimento d'intonaco acromo; inoltre la messa in opera delle ante risulta intaccare l'unico lacerto di pavimento musivo conservato. Le due ante probabilmente sostenevano un arco di cui sono stati rinvenuti numerosi conci nei crolli; l'altezza massima calcolata per l'arco dovrebbe essere di circa 4,30 m: è forse al di sopra di questo che bisogna immaginare il secondo piano. Non ci sono tracce di un secondo pavimento, quindi è possibile che il mosaico continuasse ad essere utilizzato

---

[19] Durante la prima campagna si mise in luce l'ultimo evento accaduto sul sito, ovvero un crollo localizzato su tutta la superficie indagata, nel quale vennero rinvenuti numerosi elementi architettonici provenienti dal muro romano più occidentale. Ciò indica che tale porzione dell'intero elevato della struttura di età romana, compresi architravi, fregi e cornici (per un'altezza complessiva di 12,45 m dallo stilobate di età romana e di 12,90 dal mosaico), era ancora in piedi nel VI secolo, quando all'intero edificio si aggiunsero le modifiche strutturali tra cui l'aggiunta di un piano ulteriore; tale rimase ben oltre l'abbandono degli ambienti e le successive occupazioni.

[20] Le basi sono tutte differenti. L'intercolumnio misura circa 3,80 m.

[21] Gli architravi probabilmente appartengono a due ordini decorativi diversi; sono ancora visibili i fori di alloggiamento delle grappe e quelli per la leva a mano usata per accostare gli elementi del fregio. Le differenti misure sono comprese tra i 1,48 m e 1,64 m.

[22] Tale livello di calpestio, conservato ad un livello più basso dello stilobate e delle soglie degli ambienti, potrebbe essere la platea di un pavimento rimosso e non più visibile.

[23] Sulla basilica di S. Teodoro si veda Crowfoot, "The Christian Churches" cit., 219-225.

[24] Lo stilobate del portico meridionale viene addossato a quello del nartece ed entrambi presentano una tecnica costruttiva assai differente.

come livello di calpestio su tutto l'ambiente. Anche le due ante vennero decorate con un rivestimento di intonaco, di cui sono affiorati numerosi lacerti nei crolli, ma l'intento decorativo in questa seconda fase sembra mutare: nella zona settentrionale delimitata dalle ante i muri dovettero accogliere un interessante ciclo di affreschi policromi a disegni geometrici e naturalistici, purtroppo assai frammentario; è da questo apparato decorativo che provengono numerosi frammenti di iscrizioni realizzate sullo stesso supporto.

Nell'ambiente A non sono conservate tracce di eventuali ristrutturazioni. Anche in quest'ambiente sono stati rinvenuti nei crolli tre blocchi di calcare intonacati recanti una iscrizione su due linee dipinta, anch'essa frammentaria.

Per quanto riguarda la cronologia delle strutture, come già anticipato, un *terminus ante quem* è fornito dall'iscrizione dell'ambiente circolare a nord dell'atrio, la *diaconia*, datata al 565. Pur non essendo state individuate relazioni strutturali tra gli edifici a nord e a sud dell'atrio, sembra verosimile che questi siano stati concepiti all'interno di un unico progetto di ampliamento dell'atrio. Inoltre l'esame dei frammenti ceramici provenienti dalla fossa di fondazione del muro nord dell'ambiente A sembrerebbero confermare una datazione alla seconda metà del VI secolo[25].

Per ciò che concerne l'abbandono e la distruzione degli edifici, sono state identificate più fasi di crollo; il primo sembrerebbe avvenuto in un periodo di transizione tra l'epoca bizantina e la prima rioccupazione araba, al quale seguì un breve periodo di rifrequentazione degli spazi in questione. Entrambi gli ambienti presentavano infatti evidenti tracce di occupazione in più fasi[26]. Un battuto di terra argillosa insisteva sulla preparazione di mosaico dell'ambiente B, assieme a numerosi forni in argilla cruda (*taboon*) ed a piccoli allestimenti con numerosa ceramica della prima epoca ommayade. La rioccupazione degli ambienti, realizzata con allestimenti precari, avvenne riutilizzando degli spazi già in abbandono o parzialmente danneggiati dal crollo delle strutture. L'abbandono definitivo dell'area probabilmente è databile al rovinoso terremoto del 749, già documentato a Jarash, che deve aver reso totalmente inutilizzabili le strutture[27].

---

[25] Cfr. Brizzi, Mastrogiacomo e Sepio, "Jerash. Excavations of the Trapezoidal Square" cit , 457, pl. 8.

[26] I dati di scavo relativi alla fase ommayade emersa durante lo scavo sono stati curati da D. Sepio (Brizzi, Mastrogiacomo e Sepio, "Jerash. Excavations of the Trapezoidal Square" cit., 456-458).

[27] *Ibidem* 458. Ulteriori frequentazioni sporadiche sono documentate nel solo portico meridionale. Un ulteriore terremoto databile all'incirca all'epoca mamelucca portò al crollo definitivo delle strutture romane ancora in piedi e rese totalmente inaccessibile l'area.

Nel 1925, la missione inglese diretta da Horsefield si era concentrata nella zona settentrionale dell'atrio, che fu completamente liberata dal crollo delle strutture, portando alla luce il mosaico della *diaconia*[28]. Qualche anno più tardi era stato realizzato un piccolo saggio di scavo nell'area meridionale dell'atrio, a ridosso dell'esedra, con lo scopo di verificare se anche in questi ambienti, vista la specularità delle esedre, fosse stato realizzato un mosaico come quello della *diaconia*. Il risultato negativo del saggio condotto da Robertson[29] convinse gli archeologi a lasciare interrata tutta la metà meridionale della piazza.

L'indagine archeologica della Missione Italiana in questa zona ha dunque portato al rinvenimento di nuovi ambienti annessi all'atrio della basilica che dovevano essere ulteriormente articolati in un secondo piano di strutture, la cui estensione e l'eventuale numero di stanze resta per ora imprecisato.

L'idea di Robertson che il vano centrale ovvero quello che aveva interessato il riutilizzo dell'esedra fosse stato pavimentato con un mosaico era di fatto attendibile poiché, alla conclusione dei lavori più recenti, tracce della preparazione dell'originario pavimento in mosaico erano leggibili su tutta la metà settentrionale dell'ambiente. A causa però delle successive rioccupazioni ed al danneggiamento dovuto ai crolli delle strutture, del mosaico vero e proprio sono tutt'ora visibili solo poche tessere sotto l'anta occidentale.

L'ambiente B pone numerosi problemi di interpretazione proprio a causa dei rimaneggiamenti avvenuti in epoca ommayade; tale riuso degli spazi rende difficile comprendere la funzione degli ambienti in questione. All'interno della stanza non è stato rinvenuto nessun elemento riferibile ad eventuali funzioni liturgiche. Le pareti non presentano nicchie o armadi; non vi è traccia nella preparazione del mosaico di incassi per eventuali tavoli o strutture di supporto; non vi sono condutture d'acqua né sono stati rinvenute tracce di allestimenti che possano suggerire l'impianto di una vasca battesimale[30]; inoltre la forma singolare dell'edificio romano, che ha fortemente influenzato la ricostruzione degli ambienti d'età bizantina, non consente confronti immediati con vani dalle caratteristiche analoghe. A questo si aggiunga il generale stato di conservazione degli edifici, purtroppo molto danneggiati dal cedimento dell'elevato. Al momento è dunque difficile avanzare con certezza ipotesi conclusive

---

[28] Nulla viene riferito riguardo a successive fasi di vita individuate dagli archeologi; l'ottimo stato di conservazione del mosaico potrebbe suggerire che l'ambiente dopo il crollo delle strutture non venne rifrequentato.

[29] Crowfoot, "The Christian Churches" cit., 227.

[30] Su diciassette chiese identificate a Jerash solamente in due, S. Teodoro e S. Giovanni Battista, sono presenti fonti battesimali; il problema è stato affrontato da J. Lassus, *Sanctuaires Chrétiens de Syrie* (Paris, 1947), 217 s. e 225 s.

sulla destinazione degli ambienti. Nonostante tali difficoltà, un certo numero di elementi inducono a considerare la possibilità che almeno il vano centrale fosse destinato ad ospitare una funzione 'pubblica' nell'atrio della chiesa; la sua posizione centrale, speculare rispetto alla *diaconia*, la suddivisione degli spazi interni, ovvero la presenza della grande esedra quasi introdotta da un vano rettangolare e divisa da esso attraverso l'uso di un arco, e soprattutto le tracce del ricco rivestimento parietale con iscrizioni, sono tutti indizi che potrebbero essere letti in tal senso.

II. *Nuove iscrizioni*

1. Numero e provenienza dei frammenti iscritti

Tra i resti di intonaco affiorati nel corso dello scavo delle US 200029 e 200031 sono state rinvenute decine di piccoli frammenti su cui sono dipinte lettere greche. Una volta ultimato il restauro dei materiali (articolato nelle operazioni di pulitura dei frammenti, riunione e consolidamento delle *joints* ancora identificabili, preservazione dei pigmenti mediante l'utilizzo di appropriati prodotti chimici), è stato possibile inventariare 44 reperti, di dimensioni assai variabili, appartenenti originariamente a 11 diverse iscrizioni. Solo di alcune di esse, tuttavia, è stato possibile ricostruire, almeno in parte, il contenuto. Vale la pena sottolineare come, a causa delle condizioni in cui versano i reperti, solo un esame autoptico, da effettuarsi peraltro con l'aiuto di strumenti idonei, consente di distinguere le lettere originarie, che in alcuni casi sono ridotte a poche tracce.

Provengono dall'ambiente B (US 200031) i frr. 1-40 e 44, mentre per i frr. 41-43 è stata indicata una provenienza dall'ambiente A (US 200029). L'attribuzione dei frammenti alle diverse iscrizioni è stata fatta sulla base delle caratteristiche paleografiche, delle dimensioni delle lettere e dello specchio scrittorio e dei diversi colori impiegati per la scrittura e per lo sfondo. In particolare, i materiali iscritti sono stati suddivisi in questo modo: frr. 1-7, iscrizione 1; frr. 8-26, iscrizione 2; frr. 27-29, iscrizione 3; frr. 30-35, iscrizione 4; fr. 36, iscrizione 5; frr. 37-38, iscrizione 6; frr. 39-40, iscrizione 7; fr. 41, iscrizione 8; fr. 42, iscrizione 9; fr. 43, iscrizione 10; fr. 44, iscrizione 11. Le iscrizioni 1-2 e probabilmente 7 provengono da punti diversi del muro est dell'ambiente; le iscrizioni 3-5, invece, provengono dall'angolo NE dell'ambiente. Sul muro ovest (forse in corrispondenza con 3) si trovava originariamente l'iscrizione 6. L'iscrizione 11 mostra caratteristiche grafiche e materiali assai diverse dalle altre iscrizioni dell'ambiente. Questa diversità rende possibile che la sua collocazione originaria fosse in un settore diverso, forse un secondo piano.

2. Le iscrizioni: descrizione e contenuto

Le iscrizioni 1 e 2 mostrano forti affinità grafiche e contenutistiche. In entrambi i casi, si tratta di brevi invocazioni a Dio dipinte su di un solo registro in caratteri assai eleganti di forma ogivale, e separate tra loro da altre fasce, di colori e dimensioni differenti, quasi certamente anepigrafe. Esse costituiscono vere e proprie 'tarsie epigrafiche', il cui scopo era unicamente inneggiare a Dio, aggiunte a completamento della decorazione dell'ambiente, che doveva essere costituita, almeno in questo settore, da una serie di bande orizzontali di vari colori, quasi ad imitare ben più ricchi paramenti in marmi policromi.

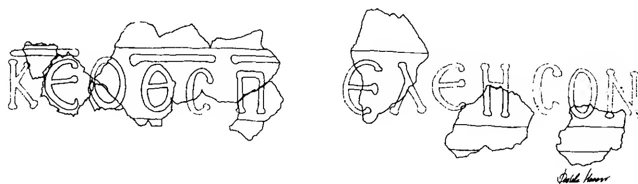


Fig. 3: Ricostruzione dell'iscrizione n. 1 (frr.1-7).

L'iscrizione 1 (frr. 1-7) [fig. 3, tav. III] è dipinta in bianco su sfondo originariamente arancione (ora quasi ovunque degradato in rosa). Le lettere, alte mm 50, sono tracciate entro una fascia dello spessore di mm 60. Al di sotto della fascia iscritta, si trovavano una banda rossa più sottile (spessore massimo mm 25), e quindi una seconda banda bianca, l'una e l'altra anepigrafe. Analogamente, al di sopra dell'iscrizione era stata tracciata una sottile linea rossa, oltre la quale si estendeva una banda bianca anepigrafa, la cui altezza massima conservata è di mm 30. Essa tuttavia doveva essere più ampia: alcuni frammenti anepigrafi provenienti con certezza dallo stesso settore del muro conservano, al di sopra della linea rossa, un frammento di intonaco bianco alto mm 120 circa. Per questo motivo, se si pensa all'andamento complessivo della decorazione dell'ambiente, non è da escludere che l'iscrizione 1 fosse quella posizionata più in alto rispetto alle altre.

Mentre i frr. 5-7 contengono solo aste di difficile lettura, dai frr. 1-4 è possibile ricostruire questo testo:

Κ(ύρι)ε ὁ Θ(εὸ)ς π[αντοκράτωρ] ἐλ̣[έ]η[σ]ο[ν] ἡ̣[μάς

La forza incipitaria del vocativo garantisce l'esatta collocazione del fr. 1. Sul *pi* posto prima della lacuna si intravede un segno di abbreviazione.

In linea teorica, sarebbe possibile anche ipotizzare le integrazioni πάτερ ἡμῶν oppure πατέρων μοῦ / ἡμῶν ("padre nostro", oppure "dei miei/nostri padri"): in entrambi i casi, tuttavia, è di norma presente l'articolo determinativo. Per questo motivo, si è preferito, sulla base di confronti con formule analoghe, la lettura παντοκράτωρ (cfr. ad es., *IGL* Siria, IV, 1578). Sul valore di παντοκράτωρ si vedano in primo luogo le attestazioni discusse in C. Capizzi, *Παντοκράτωρ. Saggio d'esegesi letterario-iconografica* (Roma, 1964) 82-100; sull'uso del termine nelle preghiere, inoltre, cfr. anche, tra gli altri, M. Arranz, "Le preghiere degli infermi nella tradizione bizantina", OCP 62 (1996) 321, O5:6. L'integrazione alla fine dell'iscrizione è aggiunta solo *exempli gratia*.

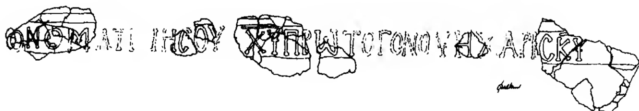


Fig. 4: Ricostruzione dell'iscrizione n. 2 (frr. 8-26).

Non dissimile, come già si accennava, l'iscrizione 2 (frr. 8-26) [fig. 4, tavv. IV e V]. I caratteri, bianchi su sfondo rosso (altezza delle lettere: mm 45/50; altezza dello specchio scrittorio: mm 55/60), erano disposti ancora una volta su di un solo registro. Al di sopra di esso, una piccola banda anepigrafa (ampiezza massima, mm 15), sormontata da una banda arancione (ampiezza originaria circa 45 mm) e da un'ulteriore banda bianca (ampiezza massima conservata: mm 21), entrambe anepigrafe. Al di sotto dello specchio scrittorio, un'ampia fascia bianca (ampiezza massima mm 75). Non è da escludere che l'iscrizione 2 fosse quella posta più in basso nella parete est. Un frammento di intonaco dipinto proveniente dallo stesso settore del muro ha conservato tracce di elementi decorativi: è possibile che essi incorniciassero l'iscrizione da entrambi i lati.

Sono numerosi i frammenti che conservano tracce di scrittura troppo esigue per essere lette. Dagli altri frammenti (8-14 e 22, che probabilmente va posizionato nella lacuna tra fr. 13 e fr. 14) si può invece ricostruire il seguente testo:

ἐν] ὀνόμ[ατι Ι]η̣σοῦ Χ(ριστο)ῦ πρω[...] ἡ̣[χάρι]ς Κ(υρίο)υ [... ἐφ' ἡμᾶς

La forza incipitaria di fr. 8 ne garantisce la posizione all'inizio della sequenza; la posizione degli altri frammenti è determinata in base alle

variazioni nell'altezza dello specchio scrittorio e delle lettere, alla degradazione del colore, allo spessore della sezione del frammento lungo i margini.

Il πρω con cui termina il fr. 13 potrebbe essere un epiteto di Cristo. Sarebbe possibile, dunque, leggere πρω[τογόνου (su cui cfr. almeno Clemente Alessandrino, *Stromata* 6, p. 644 = 769 Pott.), o meglio ancora, con il medesimo significato, πρω[τοτόκου, impiegato già da Gregorio di Nazianzo e in *Ep. ad Coloss.* I, 15 (sulla diffusione dell'epiteto, basti il rimando a Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, *s. v.*).

Dopo Κ(υρίο)υ è necessario ipotizzare un altro epiteto di Dio.

La struttura del testo può essere confrontata con SEG XXXVI, 928 A (in particolare, la benedizione pronunciata dal prete).

Tra l'iscrizione 1 e l'iscrizione 2 doveva trovarsi almeno una terza 'tarsia epigrafica', dalla struttura analoga, di cui restano ormai tracce del tutto insufficienti per fare ipotesi di natura contenutistica: si tratta dell'iscr. 7 (frr. 39-40), bianca su sfondo azzurro, di cui si può leggere appena un *nomen sacrum* (indifferentemente πατήρ o πνεῦμα).

Stabilire l'entità delle lacune a destra delle iscrizioni 1 e 2 è difficile. In ogni caso, esse, con tutta probabilità, non dovevano essere molto estese (soprattutto la 2). Dallo stesso muro da cui provenivano i frammenti iscritti, infatti, è stato possibile recuperare, in fase di scavo, un grande quantitativo di frammenti completamente anepigrafi, molti dei quali sicuramente da posizionare alla stessa altezza delle fasce ricoperte di scrittura. I frammenti anepigrafi sono molti di più rispetto a quelli iscritti. Se consideriamo accanto a questo le ridotte dimensioni originarie del muro — lungo non più di 3 m — e lo spazio occupato dalle iscrizioni (2 già misura almeno 95 cm senza considerare le integrazioni), si deduce che la quantità di testo mancante in 1 e 2 non deve essere troppo grande. È probabile, allora, che le iscrizioni non contenessero la richiesta di commiserazione per un personaggio specifico né commemorassero eventi particolari, ma fossero, piuttosto, generiche invocazioni a Dio e alla sua misericordia.

All'angolo NE dell'ambiente, la decorazione mutava, per lasciar posto ad una *tabula* di forma romboidale, di color rosa (ora quasi del tutto sbiadito), incorniciata da una banda di color nero (spessore mm 40), in cui erano dipinte, probabilmente secondo una disposizione cruciforme, delle lettere di color rosso (altezza: mm 40). Ad essa appartenevano i frr. 27-29, ora raggruppati nell'iscrizione 3 [tav. VII]. L'unica lettura certa è]ΜΑΓΡΑ (fr. 27), di difficile comprensione.

Nel lato opposto a questa *tabula*, sul muro ovest, doveva trovarsi un medaglione circolare, in cui si poteva leggere un'iscrizione a caratteri rossi (altezza: mm 25) su sfondo rosa, ormai troppo frammentaria per

risultare comprensibile (iscrizione 6, frr. 37-38). Si tratta dell'unica traccia di scrittura leggibile sugli intonaci provenienti dal muro ovest.

Da un secondo piano è possibile provenisse l'iscrizione 11 (fr. 44) [tav. VI], assai diversa da quelle finora esaminate per dimensioni e caratteristiche grafiche. Si tratta di un frammento di intonaco bianco, su cui sono stati dipinti, su almeno tre registri, lettere di color rosso (altezza: mm 40), di forma ogivale e caratterizzate da una marcata inclinazione a destra. Prima di procedere alla stesura del testo, sono state incise, a secco, le righe lungo le quali disporre le lettere, peraltro dall'allineamento assai imperfetto (interlinea: mm 7/10; le righe procedono a destra ben oltre la fine delle parole). Le dimensioni dello specchio scrittorio sono mm 180 × 120. È possibile leggere:

1.] Ḥ Σ̣ *vacat*
2. τοῦ] α̣γ̣ίου *vacat*
3. Γεω]ργίου *vacat*

A r. 1, la lettura più plausibile è ΗΣ, sulla base di fattori quali forma, dimensioni e posizione delle tracce residue di pittura. Dell'*alpha* di r. 2 resta solo labile traccia del tratto obliquo discendente.

A r. 3 l'integrazione proposta tiene conto dello spazio necessario per scrivere il nome ma a rigore sarebbe ugualmente plausibile leggere Σεργίου per quanto più corto.

Si può proporre, con la dovuta cautela, διὰ εὐχῆς τοῦ ἁγίου Γεωργίου (Σεργίου), anche sulla base del confronto con iscrizioni quali *IGL Syria* II, 378 e, sia pur con lievi differenze, G. Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte* (ristampa Chicago, 1978; edizione originale Le Caire, 1907) 584, 8. Con formule del genere, il credente, nell'imminenza di qualche impresa delicata (ad esempio un viaggio) o comunque in una situazione di difficoltà, si affida all'intercessione di un santo perché, attraverso le sue preghiere, tutto vada a buon fine. Si tratta, dunque, di una tipologia testuale del tutto diversa dalle invocazioni iscritte sulla parete est.

Il rivolgersi a s. Giorgio non implica, ovviamente, che l'ambiente fosse cultualmente connesso con lo stesso santo. All'interno della chiesa di S. Cosma e Damiano, per fare solo un esempio, sono state rinvenute iscrizioni in cui si chiede l'intercessione di santi diversi da quelli cui gli ambienti erano dedicati (cfr. Wells, *Gerasa. Inscriptions*, numm. 317, in cui si invoca proprio san Giorgio, 320 e 321).

Analoghe a questa sono, in qualche modo, le iscrizioni provenienti da US 200029. L'iscrizione 8 (fr. 41) è un vero e proprio *ex voto*. Scritta in rosso (altezza lettere mm 55/60) entro una *tabula* rettangolare dallo sfondo di color arancione (specchio scrittorio: mm 200 × 236), essa va letta:

1. ὑπὲρ [εὐτυχίης
2. Ἰωαν[νοῦ καί
3.] MIO . [
4.]Y

A r. 1 la parola εὐτυχίης è proposta meramente *exempli gratia*. Oltre ad essa si potrebbero suggerire, ancora una volta in via puramente ipotetica, altri termini dal valore analogo, quali εὐχῆς o σωτερίας.

Dallo stesso contesto provenivano l'assai esiguo fr. 42 e il fr. 43 (= iscrizione 10; lettere rosse, alte mm 55, entro *tabula* di color arancione; specchio scrittorio mm 150 × 90), in cui è possibile leggere

1.] . . . .
2.]γίου

A r. 1, foto e disegni effettuati prima del trasporto in laboratorio del pezzo suggeriscono una lettura ΓΙΟΥ: non è da escludere, dunque, un'altra invocazione τοῦ ἁγίου Γεωργίου.

Un'ultima annotazione relativa alle condizioni di ritrovamento: i tre frammenti provengono tutti dal crollo dell'ambiente, e in particolare erano addossati alla parete occidentale; tutti e tre, inoltre, erano ancora aderenti al blocco di calcare di pertinenza

3. Problemi paleografici

Gli esempi di iscrizioni dipinte di età tardoantica o protobizantina non sono molti. Il loro interesse paleografico è tuttavia notevole, perché le particolari modalità della loro esecuzione le avvicinano notevolmente alla scrittura a inchiostro su papiro o pergamena: le iscrizioni dipinte vengono così a costituire potenzialmente un terreno privilegiato di analisi delle interazioni esistenti tra forme e modi propri delle scritture esposte e quelli caratteristici della scrittura 'privata'.

Sotto il profilo dell'analisi grafica, è possibile individuare due gruppi di iscrizioni, uno composto dai testi 1, 2, 7, tutti provenienti dall'ambiente B, e l'altro dai testi 8, 10 e 11. Il primo gruppo, fortemente omogeneo, è composto da iscrizioni eseguite in una scrittura di tipo ogivale, dal tracciato sottile e privo di chiaroscuri. Le lettere sono ornate da piccoli ingrossamenti posti nella parte terminale delle aste. Nell'iscrizione 2 assai caratteristiche sono la forma di *my*, che presenta una piccola croce

nel punto di unione dei tratti mediani, e quella di *ypsilon* 'a calice', con un trattino orizzontale decorativo aggiunto immediatamente al di sotto dei tratti obliqui.

Il secondo gruppo comprende testi eseguiti a loro volta in una scrittura di tipo ogivale, che si caratterizza, tuttavia, per l'inclinazione dell'asse verso destra (forte nel caso di 11) e per una più marcata essenzialità dei caratteri, privi di quegli elementi decorativi che contraddistinguono le iscrizioni dell'altro settore. Colpisce, tra le forme di singole lettere, l'*omicron* particolarmente piriforme. A rendere ancor più forte l'impressione di omogeneità sono i colori impiegati (sempre rosso su sfondo chiaro) e le dimensioni delle lettere (alte tra i 55 e i 60 mm).

Le iscrizioni provenienti dal muro occidentale dell'ambiente B trovano confronti paleografici con testi realizzati tanto in Giordania quanto in diverse province orientali. A Gerasa, in primo luogo, tutte le caratteristiche della scrittura in esame (e in particolare la stessa forma di *my* e di *ypsilon*) si ritrovano nello stesso complesso della Chiesa dei Propilei nell'iscrizione apposta sul mosaico rinvenuto nell'ambiente settentrionale dell'atrio, la *diaconia*[31], e ancora, paralleli più o meno stringenti possono essere proposti con diverse iscrizioni lapidarie di VI d.C.[32]. Sempre in Giordania, le iscrizioni 1 e 2 possono essere avvicinate a un'iscrizione dipinta da Kastron Mefaa, i cui caratteri risultano, tuttavia, assai più ridondanti di decorazioni e fioriture (si prenda solo il caso dell'*omega*, all'interno della quale viene dipinta una piccola felce sormontata da una croce): anche questo testo può essere assegnato, con tutta probabilità, alla seconda metà del VI d.C.[33]. Fuori dalla Giordania, iscrizioni dipinte in forme ogivali sono state rinvenute in diversi siti della Caria: da Afrodisia, ad esempio, per la loro stretta somiglianza paleografica si possono citare almeno una serie di acclamazioni dipinte a caratteri rossi su sfondo bianco in onore forse dell'imperatore Anastasio (491-518; le iscrizioni presentano una stessa forma dello *ypsilon* e dell'*omega* e analoghi ingrossamenti al termine dei tratti delle singole lettere)[34]. E ancora: in una zona più periferica, in una chiesa di Alakişla, all'interno di un ambiente comunemente indicato come 'battistero', sono stati rinvenuti frammenti di

---

[31] Welles, "The Inscriptions" cit., num. 331, datata al 565.

[32] Tra cui mi limito a citare, *exempli gratia*, Welles, "The Inscriptions" cit., numm. 272 e 284.

[33] Testo pubblicato in M. Piccirillo, "Le iscrizioni di Kastron Mefaa", *Umm al-Rasas. Mayfa'ah. Gli scavi del complesso di Santo Stefano*, a cura di M. Piccirillo e E. Alliata (Gerusalemme, 1994) 263 s., num 20.

[34] C. Roueché, *Aphrodisias in Late Antiquity* (Oxford, 1989) num. 61, pl. XV Analoghe a queste sono altre acclamazioni dipinte in rosso su stucco bianco quali Roueché, *Aphrodisias* cit., numm. 76 (pl. XIX) e 77 (pl. XVIII), tutte assegnate alla fine del V o al VI secolo d. C.

Tav. I: Jarash. Il complesso della Basilica dei Propilei visto da ovest.

Tav. II: Jarash. Particolare degli ambienti meridionali nell'atrio della Basilica dei Propilei.

Tav. III: Iscrizione 1, fr. 1.

Tav. IV: Iscrizione 2, fr. 9 al momento del suo consolidamento.



Tav. V: Iscrizione 2, fr. 12.

Tav. VI: Iscrizione 11, fr. 44.



Tav. VII: Iscrizione 3, fr. 27.

un'iscrizione dipinta in caratteri bianchi apposti all'interno di una banda rossa simile a quelle in esame anche per quanto riguarda la dimensioni delle lettere. Presumibilmente l'epigrafe va assegnata al VI secolo d.C.[35]. Allo stesso secolo, e più in particolare all'età giustinianea, vanno assegnate le iscrizioni dipinte in lettere ogivali rinvenute nel complesso religioso dell'isola di Tavşan Adasi, associate a un ciclo di affreschi raffiguranti probabilmente una teologia monofisita[36]. La forte coerenza grafica del tipo di scrittura ogivale impiegato in certe iscrizioni della Caria bizantina ha indotto Vincenzo Ruggieri a coniare la categoria di "maiuscola pittorica", in cui andrebbero ravvisate le caratteristiche di una vera e propria scrittura canonizzata[37]. Persino a Roma è possibile trovare traccia di usi epigrafici affini a quelli testimoniati dalle iscrizioni dipinte di Gerasa: in particolare, assai stringente è il confronto con alcune iscrizioni dipinte su intonaco provenienti dalla chiesa di San Saba, sull'Aventino[38], assegnate da Guglielmo Cavallo al più tardi al VII secolo d. C.[39].

Sulla base di questi confronti paleografici, si può suggerire per le iscrizioni in esame una datazione al VI d. C., con una preferenza, forse, per la seconda metà del secolo. S'impone, tuttavia, una riflessione ulteriore. Le iscrizioni dell'ambiente meridionale B della Chiesa dei Propilei prese qui in esame uniscono, sulla base di quanto si è finora detto, una scrittura altamente formalizzata e un gusto per la decorazione a un testo che, nelle sue caratteristiche fondamentali, è estremamente scarno e si limita essenzialmente a una generica invocazione a Dio. Un fenomeno di questo tipo si può cogliere forse ancora meglio nell'iscrizione dipinta da Kastron Mefaa, dove la formalità quasi barocca della scrittura è impiegata per un testo ancora una volta privo di connotazioni specifiche, ossia un passo del salmo 34, 6 secondo la LXX (Salmo 33, 6), che funge da benedizione per i fedeli. Mancano altre indicazioni: il nome di un committente dell'iscrizione, ad esempio, o di un altro personaggio qualsiasi che si vuole raccomandare a Dio o a un qualsiasi santo. La funzione del messaggio epigrafico viene così mutata nelle sue caratteristiche più intrinseche: da strumento per diffondere informazioni (anche a scopo propagan-

---

[35] V. Ruggieri, "Una città bizantina sul sito cario di Alakişla Rapporto preliminare" OCP 62 (1996), 57 s. e 79 s.

[36] V. Ruggieri e F. Giordano, "La penisola di Alicarnasso in età bizantina. II/Ia parte", OCP 64 (1998) 39-74.

[37] V. Ruggieri, "Annotazioni preliminari sulla maiuscola pittorica nella Caria bizantina", JÖB 50 (2000), 293-312.

[38] P. Styger, "Die Malereien in der Basilika des hl. Sabas auf dem kl. Aventin in Rom", *Römische Quartalschrift* 28 (1914) 60-78.

[39] Cfr. G. Cavallo, "Le tipologie della cultura nel riflesso delle testimonianze scritte", *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXXIV (Spoleto, 1988) 489 s.

distico o religioso-sacrale) la scritta esposta diviene elemento decorativo, e in quanto tale deve acquistare una forma consona a questo ruolo (i pesanti orpelli ornamentali, che aggravano il tratteggio fino a rendere le lettere quasi irriconoscibili); al tempo stesso, questo insistere sulla componente estetica si accompagna a un processo di trasfigurazione simbolica della scrittura, che si carica sempre più di un valore sacrale. Le origini di questo processo vanno ricercate nei primi secoli del cristianesimo, quando la scrittura viene impiegata in chiave simbolica, prima 'cripticamente', poi apertamente nei programmi decorativi dei luoghi di culto (un esempio per tutti è la simbologia dell'*alpha* e dell'*omega*, spesso pendenti dalla croce, in mosaici e affreschi). La trasformazione delle funzioni del messaggio epigrafico è compiuta nel VII d. C., secolo che rappresenta un vero e proprio spartiacque. È a partire da questo momento, infatti, che la produzione di scritte esposte si riduce sensibilmente, fino a scomparire quasi dall'orizzonte della vita di tutti i giorni: iscrizioni continuano ad essere realizzate, ma quasi esclusivamente come complemento di cicli pittorici o musivi oppure su oggetti d'artigianato di pregio, e dunque destinati a una ristretta élite[40]. Nel V e nel VI secolo, al contrario, il processo di trasfigurazione della scrittura è ancora *in fieri*: a tratti sembrano coesistere, anzi, due modi diversi di intendere la funzione del messaggio epigrafico. Si pensi solo alla sopravvivenza, in molte zone dell'impero ormai bizantino, di una pratica caratteristica già della Grecia classica come l'apposizione sulla tomba del defunto di un epigramma funerario, in alcuni casi metrico: è quello che si può vedere in realtà più o meno marginali, distanti tra loro e diversissime come Afrodisia in Caria[41], Pylai in Bitinia[42] o, in Giordania, Petra[43]. Contemporaneamente, una nuova sensibilità nei confronti della scrittura traspare da numerose testimonianze. Esemplare è il caso delle presunte lettere di Cristo al re Abgar, che secondo Eusebio di Cesarea sarebbero state custodite negli archivi

[40] Cfr. C. Mango, "Byzantine Epigraphy", *Paleografia e codicologia greca, Atti del II colloquio internazionale* (Berlino-Wolfenbüttel, 17-21 ottobre 1983), a cura di D. Harlfinger e G. Prato con la collaborazione di M. D'Agostino e A. Doda (Alessandria, 1991) 235-249.

[41] Roueché, *Aphrodisias* cit., num. 157, pl. XXXVII (databile al 528, al 543 oppure al 558 d. C.; l'iscrizione è in distici elegiaci).

[42] S. Şahin, *Bithynische Studien* (Bonn, 1978), 32 ss., nr. 2.

[43] S. Tracy, "Two Inscriptions from Petra", *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 43 (1999) 307 s. L'iscrizione viene assegnata al IV o V secolo su basi paleografiche, ma potrebbe essere più tarda. Interessante notare, in questo testo, il contrasto tra la presenza di forme dotte come il genitivo in -οιο e la metrica assai errata (mentre il primo verso è un esametro abbastanza regolare, il secondo può essere avvicinato a un pentametro solo alla lontana e a patto di tollerare gravi irregolarità prosodiche). Sulla sopravvivenza dell'epigramma funerario nel mondo greco tardoantico, si veda L. Robert, "Épigrammes relatives à des governeurs", *Hellenica* 4 (1948) 35 ss.; Mango, "Byzantine Epigraphy" cit., 237-239.

della città siriana di Edessa (Eus., *Hist. Eccl.* I, 13). Eusebio descrive minuziosamente il contenuto delle lettere: Abgar è malato e chiede a Gesù Cristo un incontro per essere guarito grazie ad un miracolo; Cristo, però, non può recarsi in prima persona, ma promette di inviare in sua vece un apostolo (che sarebbe stato Giuda-Taddeo). Nella *Peregrinatio* di Egeria (risalente alla metà del secolo V) questi semplici messaggi vengono completamente trasfigurati e presentati come reliquie dotate di poteri enormi, veri e propri filatteri, mostrando i quali era possibile sconfiggere interi eserciti; e lo stesso testo ci racconta che sulla porta principale della città sarebbe stata apposta una sorta di formula di invincibilità tratta dai potenti manoscritti[44]. Alla parola scritta sembra così attribuito un potere magico-sacrale che prescinde dal contenuto letterale del testo: vediamo qui i prodromi di quell'interpretazione sintetico-figurale del segno grafico che sarà così caratteristica del medioevo, la stessa che porterà, nel giro di qualche secolo, alla realizzazione di monumenti grafici come i *codices purpurei* e, nel mondo occidentale, successivamente sfocerà in maniera trionfale nella produzione di codici miniati impressionanti come il *Book of Kells*[45]. Le iscrizioni dipinte dell'ambiente B acquistano un valore diverso se inquadrate nell'ambito di questo processo. Più che essere apposte per comunicare un messaggio specifico mediante le parole, esse hanno lo scopo di veicolare un significato (le lodi di Dio, la richiesta della protezione divina e quant'altro) unicamente mediante la propria forma. Del resto, lo stesso atteggiamento magico-simbolico si può riscontrare nel caso di altre testimonianze epigrafiche. Particolarmente significativo — e ben studiato — il caso dell'ambiente 45 del complesso monastico di Kellia, in Egitto, le cui pareti sono letteralmente ricoperte di iscrizioni in greco e in copto, dipinte o graffite, di livello grafico estremamente variabile (si passa da mani di individui scarsamente alfabeti a mani professionali capaci di eseguire scritture assai calligrafiche) e apposte in momenti diversi (tra la metà del V e la fine del VI secolo)[46]. Questo ricchissimo *corpus* di testi consta soprattutto di invocazioni, benedizioni,

---

[44] Ether., *Peregr.* 19, ed. P. Maraval, SC 296 (Paris, 1982). La storia viene esaminata accuratamente, sotto il profilo della storia della scrittura, in M. Amerise, "La scrittura e l'immagine nella cultura tardoantica: il caso di Abgar di Edessa", OCP 67 (2001) 436-445. Più in generale, considerazioni importanti sul tema in V. Ruggieri, "La flessione della scrittura nell'immagine (V-VI sec.)", *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica* (Roma 2004) 75-87.

[45] Mi limito a rinviare a A. Petrucci, "La concezione cristiana del libro fra VI e VII secolo", *Libri e lettori nel medioevo. Guida storica e critica*, a cura di G. Cavallo (Roma-Bari, 1977) 5-26.

[46] Si veda *Kellia III. Explorations aux Qouçoûr el-Izeila lors des campagnes 1981, 1982, 1984, 1985, 1986, 1989 et 1990.* EK 8184 (Projet international de sauvetage scientifique des Kellia) Tome III. Missione suisse d'archéologie copte de l'université de Genève, sous la direction de R. Kasser (Louvain, 1999) 196-224.

brani di preghiere: non a caso gli editori hanno sottolineato come scopo delle iscrizioni dovesse essere, al di là del loro significato immediato, contribuire a difendere l'edificio dagli attacchi del maligno, circondarlo con una sorta di «chaîne épigraphique» dalle potenti capacità apotropaiche[47]. La scrittura epigrafica avrebbe cioè, anche in questo caso, una funzione prevalentemente magica, e accanto al suo valore letterale ne andrebbe ricercato un secondo, di tipo simbolico-figurale.

Un discorso diverso deve essere condotto per le altre iscrizioni gerasene pubblicate in questo contributo, in cui la maggiore sobrietà grafica si accompagna a indicazioni contenutistiche più circoscritte. In primo luogo, occorre riflettere sulla possibile provenienza delle iscrizioni. Come si è visto, nel caso delle iscrizioni 1, 2 e 7, l'affinità paleografica e contenutistica si unisce a una collocazione organica nello spazio (in particolare, la parete E dell'amb. B). Lo stesso vale per i testi 8, 9 e 10, fortemente simili per caratteristiche grafiche e contenuto, e rinvenuti in uno stesso contesto: esse, evidentemente, facevano parte di un unico programma grafico, presumibilmente collocato, come inducono a credere considerazioni di natura stratigrafica, in un secondo piano dell'ambiente A[48]; è interessante notare, inoltre, come 8, 9 e 10 mostrino forti affinità con l'iscrizione 11, che potrebbe a sua volta provenire dal secondo piano posto al di sopra dell'ambiente B.

Avremmo così uno o più locali in cui comparivano iscrizioni votive analoghe, rivolte a san Giorgio o S. Sergio per ringraziarlo o richiederne la protezione. La presenza di iscrizioni di questo tipo, distinte dalle altre testimonianze epigrafiche rinvenute nella chiesa, può forse acquistare un significato ulteriore alla luce di un testo tardoantico assai discusso, il cosiddetto *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, un'opera in siriaco variamente assegnato al V o al VI secolo. Un'intera sezione del *Testamentum* è dedicata alle modalità di progettazione di un'ideale chiesa perfetta. A un certo punto, l'autore accenna alla necessità di destinare un ambiente dell'edificio sacro alla «commemorazione»: «per la commemorazione si edifichi un luogo stando nel quale il sacerdote, assieme al protodiacono o ai lettori, iscriva i nomi di coloro che fanno offerte o per i quali altri hanno fatto offerte...»[49]. La chiesa ideale descritta dal *Testamentum*, com'è stato osservato in più di un'occasione, non è forse mai esistita nel mondo bizantino. Ma un passo del genere, sia pure con tutto lo scarto dalla prassi reale che è necessario postulare, può essere quantomeno l'in-

---

[47] J. Partyka "L'ermitage QIZ 45", *Kellia III* cit., 225.

[48] Si veda Brizzi, Mastrogiacomo e Sepio, "Jerash. Excavations of the Trapezoidal Square" cit., 455.

[49] *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, ed. J. E. Rahmani (Mainz, 1899) 25.

dizio dell'esistenza di una pratica di annotazione epigrafica concentrata in alcuni ambienti specifici.

A Gerasa, del resto, troviamo almeno in un altro caso un gruppo di testi paragonabili a quelli ora in esame, e cioè una serie di iscrizioni di carattere votivo rinvenute nella Chiesa di S. Cosma e Damiano[50]. Esse sono estremamente simili, da un punto di vista paleografico e — per quanto lasciano intravedere i loro scarni residui — testuale, alle nostre iscrizioni 8, 9, 10 e 11, e provenivano a loro volta da uno stesso ambiente dell'edificio, la 'north-east chamber'.

Summary

The expeditions (1999-2002) of the Italian Archaeological Mission in Jarash resulted in the discovery of new rooms at the southern part of the atrium in front of the basilica of the Propylaea. In particular, it was possible to unearth a large apsidal hall, mirroring the well-known diaconia. The excavations showed how this hall was originally lavishly decorated and flanked on the western side by a hollow quadrangle of smaller proportions built at a later date. The location of a flight of steps indicated the existence of a second floor of which there were also obvious traces in the ruins. The whole atrium complex may be dated to the second half of the 6th century Later modifications of it, effected during by the first Arab occupation, changed the original purpose of the rooms.

Among the remains from Byzantine times, there are numerous painted plaster fragments, proper to the decorations in the apsidal area, some of which maintain traces of writing. Upon examination of these finds, it was possible to distinguish at least eleven inscriptions, mostly fragmentary and with gaps, but not without some interest. Their partial reconstruction, along with a palaeographical study, shows their invocatory character and suggests the possibility that the places discovered may have served purposes related to public ceremonies or ritual practices of the Christian community.

Università degli Studi di Roma III — Lucio Del Corso

Scuola di Specializzazione in Archeologia di Matera Università degli Studi della Basilicata — Mariella Mastrogiacomo

[50] Welles, "The Inscriptions" cit., numm. 317-322 (pll. CXXXIII a-f)

Gabriele Winkler

Nochmals die "Dritte Stunde" und die "Heiligen Mysterien" in syrischen und armenischen Quellen

Der eigentümliche Hinweis auf die "Dritte Stunde" in Step'annos Siwnec'is *Expositio Officiorum* (8. Jh.) mit der weiteren Angabe, daß sich an das Glaubensbekenntnis das "Heilige Mysterium" anschließt, das von Siwnec'i als **ճաշաժամ** (*čašažam* = "Mittags-Mahl", "Mittags-Stunde") bezeichnet wird, beschäftigt seit einiger Zeit die Wissenschaft des Christlichen Orients[1].

Daß mit der "Dritten Stunde" nicht das Stundengebet, sondern in Wirklichkeit der Wortgottesdienst vor dem Eucharistischen Hochgebet gemeint ist, darüber herrschte rasch Einigkeit. Jedoch bei der Frage, was Siwnec'is Hinweis auf **ճաշաժամ** (*čašažam* = "Mittags-Mahl", "Mittags-Stunde") als "Heiliges Mysterium" eigentlich bedeute, gingen die Meinungen weit auseinander.

Strittig ist hier vor allem, ob es sich bei den Angaben des Step'annos Siwnec'i um eine Eucharistiefeier, dabei auch mit dem von einem Troparion (— *srbasac'ut'iwn* genannt —) begleiteten Herbeibringen der Gaben handle oder nicht. Erschwert wurde die Lösung dieses Problems dadurch, daß sich Step'annos Siwnec'i fast ausschließlich auf diese knappe Angabe zum "Heiligen Mysterium" beschränkt, da sein Kommentar im großen Ganzen der Interpretation des Stundengebets gewidmet ist und somit keine präzise und detaillierte Auskunft über den genauen Inhalt des "Heiligen Mysteriums" bietet außer versteckten, dabei häufig mystagogischen Anspielungen, bei denen man sich sehr gut über die armeni-

---

[1] Cf. R. F. Tafts Rezension von S. P. Cowes Übersetzung von Xosrov Anjewac'is Kommentar in: *Journal of the Society for Armenian Studies* 7 (1994), 175-176; ebenso in OCP 59 (1993), 275; *idem*, "The Armenian Liturgy: Its Origins and Characteristics", 18-20, in: Th. F. Mathews, R. S. Wieck (Ed.), *Treasures in Heaven. Armenian Art, Religion, and Society. Papers Delivered at the Pierpont Morgan Library, 21-22 May 1994* (Washington 1998); M. Findikyan, "Bishop Step'anos Siwnec'i: A Source for the Study of Medieval Armenian Liturgy", OKS 44 (1995), 171-196; G. Winkler, "Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe im georgischen Lektionar und Iadgari sowie im armenischen Ritus", *Studi sull'Oriente Cristiano* 4 (= Festschrift für E. Metreveli, Rom 2000), 133-154, hier: 140-154; M. D. Findikyan, *The Commentary on the Armenian Daily Office by Bishop Step'anos Siwnec'i († 735): Edition and Translation of the Long and Short Versions with Textual and Liturgical Study* (OCA 270, Rom 2004); G. Winkler, "M. D. Findikyan's New and Comprehensive Study on the Armenian Office", OCP 72 (2006), 383-415.

schen *und* georgischen liturgischen Gebräuche im Kaukasus und ihre liturgischen *Termini technici* (vor allem der Frühzeit bis zum 8. Jh., wie sie auch im *Georgischen Lektionar* und dem *Iadgari* belegt sind) sowie über wichtige handschriftliche Varianten bei den Überlieferungen der armenischen Anaphora auskennen sollte.

R. Taft ging im Zusammenhang mit der Besprechung der englischen Übersetzung und Erörterung des Kommentars von Xosrov Anjewac'i durch P. Cowe davon aus, daß der armenische Befund bei Step'annos Siwnec'i etwas mit dem von J. Mateos untersuchten sabaitischen Offizium der *Typika* zu tun habe[2]:

> Like the Byzantine *typika* (...), a Palestinian monastic communion service,
> the *chashu zham* seems originally to have been
> a presanctified Communion service for aliturgical days
> when the Eucharist was not celebrated.
> This is suggested by its structure, a sort of "dry Mass" following the ordo of the *Patarag*
> but omitting the properly Eucharistic transfer of gifts and the anaphora [3].

Die Annahme, daß "by its structure" die Interpretation einer Art "presanctified Communion service", "omitting the properly Eucharistic transfer of gifts", naheliegen würde, läßt sich bei einer Beachtung der armenischen Terminologie für das Troparion beim Herbeibringen der Gaben und einer "Liturgie comparée" anhand des Einbezugs der benachbarten georgischen Quellen, nämlich des *Georgischen Lektionars*[4] und der georgischen Troparien-Sammlung (*Iadgari*)[5], eigentlich nicht aufrecht erhalten wie ein weiterer Beitrag zu dem Problemkreis des armenischen

---

[2] Cf. Tafts Rezension von S. P. Cowe in OCP 59 (1993), 275; noch ausführlicher und nachdrücklicher in seinem Aufsatz, "The Armenian Liturgy" (wie Anm. 1), 18-20. Zu J. Mateos s. folgende seiner Beiträge: *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine* (OCA 191, Rom 1971), 62-90; *idem*, "Un horologion inédit de S. Sabas. Le codex sinaitique grec 863 (IX[e] siècle)", in: *Mélanges E. Tisserant* III (ST 233, Vatikan 1964), 47-76.

[3] Cf. Taft, "The Armenian Liturgy" (wie Anm. 1), 18-20.

[4] Cf. M. Tarchnischvili, *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem* [*V[e]-VIII[e] siècle*] (CSCO 188-189, *script. iber.* 9-10, Löwen 1959); H. Leeb, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem* [*vom 5. bis 8. Jahrhundert*] (*Wiener Beiträge zur Theologie* 28, Wien 1970).

[5] Cf. Ed. von E. Metreveli, C'. Čankievi u. L. Ḫevsuriani, *Ujvelesi Iadgari* (Tiflis 1980); zum *Iadgari* s. zudem: A. Wade, "The Oldest *Iadgari*: the Jerusalem Tropologion, V-VIII c.", OCP 50 (1984), 451-456; P. Jeffery, "The Sunday Office of Seventh-Century Jerusalem in the Georgian Chantbook (*iadgari*): A Preliminary Report", *Studia Liturgica* 21 (1991), 52-75; *idem*, "The Earliest Christian Chant Repertory Recovered: The Georgian Witness to Jerusalem Chant", *Journal of the American Musicological Society* 47 (1994), 1-38; G. Winkler, "Das theologische Formelgut über den Schöpfer, das ὁμοούσιος, die Inkarnation und Menschwerdung in den georgischen Troparien des *Iadgari* im Spiegel der christlich-orientalischen Quellen", OC 84 (2000), 117-177; sowie die weiteren Angaben in der nächsten

Zeugnisses von Step'annos Siwnec'i gezeigt hat[6]. Der Vergleich zwischen den Angaben in Step'annos Siwnec'i und den relevanten Parallelen im *Iadgari* und *Georgischen Lektionar* lassen eine begriffliche wie inhaltliche Übereinstimmung zwischen Siwnec'is **ճաշաժամ** (*čašažam* = "Mittags-Mahl", "Mittags-Stunde") und dem georgischen სამხრად (*samhrad* = "zum Mittag") im *Georgischen Lektionar* (und *Iadgari*) erkennen. Aber auch bei dem georgischen Troparion სიწმიდისაჲ (*sicmidisay*) beim Transfer der Gaben von Brot und Wein ergeben sich nicht zu übersehende Parallelen mit dem in Siwnec'is Kommentar belegten Hinweis auf das **սրբասացութիւն** (*srbasac'ut'iwn*), wobei beide Troparien zudem ihre Wurzel im ἅγιος von Is 6,3 haben (cf. arm.: **սուրբ** [*surb* = "heilig"]; georg.: წმიდაჲ [*cmiday* = "heilig"])[7].

Soweit die Stellungnahme zu Tafts Hypothese einer Verbindung von Siwnec'is Angaben mit den sabaitischen *Typika* und die weitere Forschung.

Kommen wir zu den Schlußfolgerungen von M. D. Findikyan in seiner Dissertation über die *Expositio Officiorum* des Step'annos Siwnec'i, einer äußerst umfangreichen und auch wichtigen Untersuchung der armenischen Liturgie-Kommentare des 8. Jahrhunderts. In deutscher Sprache verfaßte Beiträge bereiten zunehmend insbesondere in englischsprachigen Kreisen größere Schwierigkeiten, sichtlich auch Findikyan[8], der zudem den georgische Befund gänzlich unberücksichtigt ließ. In seiner Untersuchung der Angaben des Step'annos Siwnec'i schloß er kategorisch die Möglichkeit aus, daß mit Siwnec'is Hinweis auf das **սրբասացութիւն** (*srbasac'ut'iwn*) das Troparion beim Herbeibringen der Gaben gemeint ist[9]:

> The word "hagiology" [*srbasac'ut'iwn*]
> does not refer to a liturgical structure[10] at all,
> but more generally to the consummate liturgy of the heavenly realm,
> where the angels worship God with the ... *srbasac'ut'iwn* ["hagiology"].

Die Analyse und vor allem eine präzise Übersetzung des armenischen Textes[11], darüber hinaus der Vergleich des armenischen Befunds mit den

---

[6] Cf. Winkler, "Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe", 133-154 (wie Anm.1); *eadem*, *Das Sanctus. Uber den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken* (OCA 267, Rom 2002), dabei der II. Teil (pp. 203-241) der Untersuchung mit der Analyse der armenischen, georgischen, syrischen und byzantinischen Troparien zum Transfer der Gaben; *eadem*, "Findikyan's Study", 396-402 (wie Anm.1).

[7] S. vorangehende Anm.

[8] Cf. Winkler, "Findikyan's Study", 386-402.

[9] Cf. Findikyan, *Commentary*, 535.

[10] Es handelt sich in der Tat um keine "liturgical *structure*", sondern um einen liturgischen *Baustein*.

georgischen Parallelen läßt die Schlußfolgerung Findikyans eigentlich nicht zu. Dies gilt auch für die weitere Behauptung Findikyans über den in Siwnec'is Kommentar bezeugten Begriff "Heiliges Mysterium (սուրբ խորհուրդ)"[12]:

> "Holy Mystery" refers not to the Eucharist, but,
> consistent with Step'anos' use of the term "mystery" elsewhere,
> the deeper allegorical meaning of the Synaxis service, the *Čašažam*, as a whole[13].

In meiner ausführlichen Besprechung der Untersuchung Findikyans bin ich diesem Sachverhalt nachgegangen[14], wobei als erstes auf die Parallele zwischen dem armenischen Begriff "Heiliges Mysterium (սուրբ խորհուրդ)" und der syrischen Überlieferung hingewiesen wurde, in der mit den "Mysterien" (Pl.: *rāzē*) vor allem die Eucharistie gemeint ist. Zugleich wurde in meinem Beitrag der armenische Kontext erläutert, denn Step'annos Siwnec'i listet alle liturgischen Elemente des Wortgottesdienstes einzeln auf, dabei findet sich nach der Angabe des Credos eben auch der knappe Hinweis auf das "Heilige Mysterium", das nach Siwnec'i ճաշաժամ (*čašažam* = "Mittags-Mahl", "Mittags-Stunde") genannt wird[15], was mich veranlaßte, auf die georgischen Parallelen zwischen dem in der *Expositio Officiorum* des Step'annos Siwnec'i belegten *čašažam* und dem im *Georgischen Lektionar* (und *Iadgari*) bezeugten სამხრად (*samhrad* = "zum Mittag") aufmerksam zu machen. Dabei wurde auch das in diesen georgischen Quellen angeführte Troparion სიწმიდისაჲ (*sicmidisay*) beim Transfer der Gaben von Brot und Wein und die nicht zu übersehende Parallele mit dem armenischen Troparion ausführlich besprochen, das in Siwnec'is Kommentar als սրբասացութիւն (*srbasac'ut'iwn*) bezeichnet wird[16]. Beide Troparien haben zugleich ihre Wurzel im ἅγιος von Is 6,3 gemein, *was auch zu ihrer Bezeichnung geführt hat* (cf. arm.: սուրբ [*surb* = "heilig"]; georg.: წმიდაჲ [*cmiday* = "heilig"])[17]. Zur Untersuchung dieser Gemeinsamkeiten verweise ich auf meine früheren

---

[11] Die englische Übersetzung des bekanntermaßen schwierigen armenischen Textes ist Findikyan nicht immer ganz geglückt; cf. Winkler, "Findikyan's Study", 386-402. Deshalb verweise ich bei Anführung der Untersuchung Findikyans ausschließlich auf die Edition des armenischen Textes.

[12] Cf. Findikyan, *Commentary*, 98 (= lange Version), 185 (kurze Version).

[13] *Ibid.*, 440 Anm. 14.

[14] Cf. Winkler, "Findikyan's Study", 396-402 (wie Anm. 1).

[15] Cf. Findikyan, *Commentary*, 98 (= lange Version), 185 (kurze Version). S. dazu Winkler, "Findikyan's Study", 396-402 (wie Anm. 1).

[16] Cf. Winkler, "Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe", 133-154; *eadem*, "Findikyan's Study", 396-398, 400-401.

[17] Cf Winkler, "Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe", 154.

Beiträge[18], werde hier also nicht mehr weiter darauf eingehen. Soweit der jetzige Forschungstand.

In diesem Beitrag soll nun den Parallelen zwischen der armenischen *Expositio Officiorum* des Step'annos Siwnec'i (8. Jh.) und der syrischen *Expositio Officiorum* eines Anonymus, der im allgemeinen in das 9. Jahrhundert datiert wird, nachgegangen werden.

1. *Das "Heilige Mysterium"* (surb xorhurd) *als Begriff für die Eucharistie im armenischen Kommentar des Step'annos Siwnec'i und seine ost-syrischen Parallelen*

Bekannterweise liegt die armenischen *Expositio Officiorum* des Step'annos Siwnec'i in zwei unterschiedlichen Versionen vor, in einer längeren und einer kürzeren Textgestalt. Es ist das große Verdienst von M. D. Findikyan, den handschriflichen Überlieferungssträngen dieses Kommentars und den damit verwandten armenischen Quellen nachgegangen zu sein und den Befund dieses armenischen Kommentars in einer bemerkenswerten Studie bekanntgemacht zu haben[19]. Findikyan hat dabei nachgewiesen, daß die längere Textgestalt die authentische ist[20].

Kap. VII, 1 besteht in beiden Versionen[21] aus einer Aufzählung der liturgischen Bausteine des Wortgottesdienstes, näherhin aus Zitaten oder Anspielungen auf:

— Einzugs-Psalm 92
— Emporheben des Evangeliums mit dem Trishagion
— Ps 64
— Lesungen
— Credo

Daraufhin heißt es dann in beiden Versionen:

"Und (**եւ**) das *Heilige Mysterium* (**սուրբ խորհուրդն** / ***surb xorhurdn***),
das **ճաշաժամ** (*čašažam* = "Mittags-Mahl", "Mittags-Stunde") genannt wird".

Diese armenische Bezeichnung *"Heiliges Mysterium* (**սուրբ խորհուրդ** / ***surb xorhurd***)", die wie ich meine *für die Eucharistie* steht, erinnert an den syrischen Begriff *rāzē* ("Mysterien"), der auch in Form von *"Heilige* Mysterien" in den syrischen Liturgie-Kommentaren außerordentlich gut bezeugt ist.

---

[18] Cf. Winkler, "Findikyan's Study", 396-402; *eadem*, "Uber die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe", 133-154; *eadem*, *Das Sanctus*, 203-241.

[19] Cf Findikyan, *Commentary* (wie Anm. 1).

[20] S. dazu die gesamte vorzugliche Einleitung von Findikyan, *Commentary*, 27-82.

[21] *Ibid.*, 98 (= lange Version) / 185 (= kurze Version).

Hier ist ein Überblick über die ost-syrischen Kommentare, die die Eucharistie als "*Mysterien*" bzw. als "*Heilige Mysterien*" bezeichnen:

1. **Kommentar[22] des frühen 5. Jhs.:[23]**
   Erwähnung der "*Mysterien*"[24]

2. **Theodor von Mopsuestia:[25]**
   Kap. V-VI ist der Eucharistie gewidmet.
   Der Begriff "*Mysterien*"[26] wird für die Taufe und anschließende Eucharistie verwendet[27].
   Zudem Bezeugung von: "die *Heiligen Mysterien*"[28]

3. **Ps.-Narsai (Hom. XVII) u. Narsai (5.-6. Jh.)[29]:**
   in diesen Homilien findet sich häufig: "*Mysterien der Kirche*"[30];
   zudem Hinweis auf: "*Zeit der Mysterien*"[31]

4. **Ms D (= *Brit. Libr. Add. 14538*), inhaltlich 6.-7. Jh.[32]:**
   Beleg für "*Heilige Mysterien*"[33]

5. **Gabriel Qaṭrāyā (7. Jh.)[34]:**
   dabei *Memrā* V,2 (= der Eucharistie gewidmet): "Ordo (*tešmeštā*) der *Heiligen Mysterien*"[35]

---

[22] In I. E. Rahmani, *I Fasti della chiesa patriarcale antiochena* (Rom 1920); ich folge dem Überblick, der Untersuchung und englischen Übersetzung von S. P. Brock, „An Early Syriac Commentary on the Liturgy", JTS 37 (1986), 387-403.

[23] Zur Datierung cf. Brock, "Early Syriac Commentary", 387.

[24] *Ibid.*, 391 c, 392.

[25] Edition und englische Übersetzung von A Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* (*Christian Documents Edited and Translated with a Critical Apparatus, Woodbrook Studies* VI, Cambridge 1933).

[26] Mingana übersetzt *rāzē* durchgängig mit "sacrament".

[27] So bereits in der Überschrift: cf. Mingana, 1 / 124; während der Taufe: 35, 36, 44 / 124, 164, 165, 174; für die Eucharistie: 73, 74, 75, 76, 78, usw. / 208, 209, 210, 211, 214, usw.

[28] Cf. Mingana, 105, 110, 114, 116-118, 120 / 244, 250, 255, 257-260, 262.

[29] Edition von A Mingana, *Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina* I (Mossul 1905), 270-298; englische Übersetzung von R. H. Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai Translated into English with an Introduction. With an Appendix by Edmund Bishop* (*Text and Studies* VIII/1, Cambridge 1909).

[30] So in Mingana, 270-272, 277, 291-292, 297, 341; englische Ubersetzung von Connolly, 1-3, 9, 24, 31, 46.

[31] So in Mingana, 272, 275, 278; englische Übersetzung von Connolly, 3, 6, 9.

[32] Edition und englische Übersetzung von Brock, "Early Sriac Commentary". Zur Datierung *cf. ibid.*, 400.

[33] *Ibid.*, 393 (D 41), 394 (D 53) / 389 (41), 390 (53).

[34] Edition und englische Übersetzung von S. P. Brock, "Gabriel of Qatar's Commentary on the Liturgy", *Hugoye: Journal of Syriac Studies* VI/2 (2003), 1-61.

[35] Cf. Brock, "Gabriel of Qatar's Commentary", 10 / 33.

6. **Abraham bar Lipeh (7. Jh.)**[36]**:**
bezeugt ebenso: "*Heilige Mysterien*"[37]

7. **Anonymus (9. Jh.)**[38]**:**
belegt folgende Bezeichnungern: (1) "*Mysterien*",
(2) "*Zeit der Mysterien*" (wie Ps.-Narsai),
(3) "*Dritte Stunde*", wie noch zu sehen sein wird.

Zusammenfassend ist festzustellen, daß der Begriff *rāzē* ("*Mysterien*") durchgängig seit den ersten uns bekannten ost-syrischen Liturgie-Kommentaren ganz allgemein eingesetzt, daß er aber vor allem als *Terminus technicus* für die Eucharistie verwendet wird.

Als erster scheint Theodor von Mopsuestia von den "*Heiligen* Mysterien" zu sprechen. Von da an treffen wir diese Bezeichnung z.B. ebenso in dem von S. Brock edierten Liturgie-Kommentar (**D**) an.

Gabriel Qaṭrāyā's *Memrā* V,2 (= ausschließlich der Eucharistie gewidmet) setzt mit der Angabe: "Ordo (*tešmeštā*) der *Heiligen Mysterien*" ein. Ps.-Narsai und Narsai verwenden häufig die nähere Angabe von: "Mysterien *der Kirche*". Bei Ps.-Narsai ist der Hinweis auf die "*Zeit* der Mysterien" besonders hervorzuheben, was dann von dem Anonymus des 9. Jahrhunderts nicht nur aufgenommen, sondern mit der Angabe der "*Dritten Stunde*" ergänzt und präzisiert wurde. Die Angaben über das "Heilige Mysterium", die "Zeit des Mysteriums" und vor allem die augenfällige Präzisierung als "Dritte Stunde" werden wir ebenso in der armenischen *Expositio Officiorum* des Step'annos Siwnec'i vorfinden. Aufgrund dieser Parallelen soll nun näher auf das Zeugnis des ost-syrischen Anonymus eingegangen werden.

---

[36] Edition und lateinische Übersetzung von R. H. Connolly, *Anonymi auctoris Expositio Officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta. Accedit Abrahae bar Lipeh Interpretatio Officiorum* (CSCO [ser. 2] 76, *script. syri* 32, tom. 92 (Rom 1915). Dieser Kommentar des Abraham scheint eine gekürzte Fassung des Kommentars von Gabriel von Qatar zu sein; cf. W. F. Macomber, "The Liturgy of the Word According to the Commentaries of the Chaldean Mass", in: R. J. Clifford, G. W. MacRae (Eds.), *The Word in the World. Essays in Honor of F. L. Moriarty* (Cambridge 1973), 179-190, hier: 181.

[37] Zu Abraham bar Lipeh cf. Edition und lateinische Übersetzung von Connolly, *Anonymi auctoris Expositio Officiorum*, 164 / 178 (wie vorangehende Anm.).

[38] Edition und lateinische Übersetzung von Connolly, *Anonymi auctoris Expositio Officiorum* (CSCO [ser. 2] 64, 71, 72, 76, *script. syri* 25, 28, 29, 32, tom. 91-92 (Rom 1911-1915)

2. *Die "Dritte Stunde" als Bezeichnung des Wortgottesdienstes in der syrischen* Expositio Officiorum *des Anonymus und im armenischen Kommentar des Step'annos Siwnec'i*

Der syrische Liturgie-Kommentar des Anonymus ist vor allem seit der Edition und lateinischen Übersetzung von R. H. Connolly unter folgendem Titel bekannt:

Anonymi auctoris Expositio Officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta. Accedit Abrahae bar Lipeh Interpretatio Officiorum [CSCO *script. syri* (ser. 2) tom. 91-92 (1911-1915)]; näherhin:

Tractatus I-III

CSCO 64, script. syri (ser. 2) 25, tom. 91 [= *textus*] (Rom / Paris / Leipzig 1911)
71, script. syri 28, tom. 91 [= *versio*] (Rom / Paris / Leipzig 1913)

Tractatus IV-VII

CSCO 72, script. syri (ser. 2) 29, tom. 92 [= *textus*] (Paris / Leipzig 1913)
76, script. syri 32, tom. 92 [= *versio*] (Rom / Paris 1915).

Der für diese Untersuchung relevante Kommentar zum Wortgottesdienst mit der Eucharistie findet sich im 4. Traktat (*memrā*):

textus (pp. 1-96): CSCO 72, script. syri 29, tom. 92 (1913)
versio (pp. 5-87): CSCO 76, script. syri 32, tom. 92 (1915).

Insgesamt handelt sich um einen umfangreicheren Kommentar, der sieben Traktate (*memrē*) umfaßt, beginnend mit dem liturgischen Kalender, fortgesetzt mit dem Abend-, Nacht- und Morgen-Offizium (*ramšā – lelyā – ṣaprā*), gefolgt von dem *vierten Traktat*, der der Interpretation der Eucharistiefeier gewidmet ist und für uns von besonderem Interesse ist, denn hier ist von der "Dritten Stunde" als dem Beginn der "Mysterien" die Rede.

Daraufhin folgen die Erläuterungen zur Taufe und abschließend Bemerkungen, warum der Festkreis mit der Verkündigung eröffnet und mit der Weihe einer Kirche abgeschlossen wird, um schließlich noch auf die Heiligenfeste einzugehen.

Wichtig scheint mir für diese Untersuchung folgender Befund zu sein: Diese ost-syrische *Expositio Officiorum* ist meines Wissens der erste uns bekannte ost-syrische Lturgie-Kommentar, der von der "Dritten Stunde" spricht, in keinem der früheren Kommentare kommt dies vor.

Eine treffende Zusammenfassung der mystischen Bedeutung des Kommentars unseres Anonymus bietet z.B. W. Macomber: "The Sanctuary, which is closed off from the nave, represents the future world of heaven, whereas the nave represents the world, and the bema, placed in the middle of the nave

for the scriptural readings, represents Jerusalem. Accordingly, all movements from the sanctuary to the nave and bema and vice versa are interpreted in terms of movements from heaven to earth and to Jerusalem and from earth to heaven"[39].

In diesem Kommentar treten zum ersten Mal die Engel Michael und Gabriel auf, symbolisiert durch die zentrale Rolle der beiden Diakone. Michael und Gabriel werden dabei als die "Hüter der [Rang-]Ordnung"[40] der Diakone, Subdiakone, usw. bezeichnet, was in keinem der früheren ost-syrischen Liturgie-Kommentar ausgesagt wird. In den früheren Kommentaren sind es noch die "Engel" bzw. die "Wachenden"[41]. Hinter den "Wachenden" stehen entwicklungsgeschichtlich sehr wahrscheinlich die Cherubim und Seraphim, worauf ich an anderer Stelle ausführlicher eingegangen bin[42].

Unser syrischer Liturgie-Kommentar eines Anonymus trägt den Titel: *Expositio omnium Ecclesiasticorum Officiorum*[43]. Die armenische *Expositio Officiorum* beginnt nach Findikyans Edition der langen wie kurzen Version folgendermaßen:

Siwnec'i (lange Version), Findikyan, 83:	**Siwnec'i** (kurze Version), Findikyan, 163:
Vorwort (***առաջաբանութիւն***)	Von dem Bischof
zu den Erläuterungen (***պատմութեանց***),	Step'anos[44] von Siwnik',
wie die Fragen über unsere Gebete geordnet wurden,	
was dem Gebieter [und] Bischof	über die Präambel (***նախերգանի***)
Step'annos[45] von Siwnik'	zu den Gebeten (***աղաւթից***),
zugeschrieben wurde.	die inmitten der Nacht vollzogen werden.

[39] Cf. Macomber, "The Liturgy of the Word According to the Commentaries of the Chaldean Mass", 181 (wie Anm. 36).

[40] Edition und lateinische Übersetzung von Connolly, *Anonymi auctoris Expositio Officiorum*, 7 (Z. 12), 8 (Z. 23-24), usw. [= *textus*] / 9 ("ordinis custodes"), so auch 10, 11, 12, usw. [= *versio*].

[41] S. dazu vor allem Ps.-Narsai; Edition von Mingana, 272, 273, 281, usw. [= *textus*]; englische Ubersetzung von Connolly, 3, 4, 12, usw.; ebenso Narsai. Wie diese Engel erwähnt werden und welche Funktion sie dabei haben scheint auf Theodor von Mopsuestia zurückzugehen; cf. G. Winkler, *Die Basilius-Anaphora. Edition der beiden armenischen Redaktionen und der relevanten Fragmente, Ubersetzung und Zusammenschau aller Versionen im Licht der orientalischen Überlieferungen* (*Anaphorae Orientales* 2. *Anaphorae Armeniacae* 2, Rom 2005), 305-313.

[42] Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 305-313.

[43] Zur vollen Überschrift cf. Edition und lateinische Übersetzung von Connolly, *Anonymi auctoris Expositio Officiorum*, 3 [= *textus*] / 5 [= *versio*].

[44] In der langen Version: *Step'annos*; in einigen der Hss der kurzen Version: *Step'anos*; cf. Findikyan, *Commentary*, 83 / 163 mit Anm. 2. Findikyan wählte beim Titel und in seiner Übersetzung die Schreibweise: *Step'anos* (obwohl er die längere Textgestalt für die authentische hält).

[45] Zur Schreibweise s. vorangehende Anm.

Der armenische Kommentar beginnt also in beiden Versionen mit dem Nacht-Offizium, und er ist wie der syrische Kommentar in Frage und Antwort gehalten. Der Inhalt der armenischen *Expositio Officiorum* gliedert sich (nach der authentischen langen Textgestalt) in Kap. I-VI in[46]:

— Nacht-Offizium
— Morgen-Offizium, dabei auch die Struktur am Sonntag (mit der Anspielung auf die Auferstehung)
— "*Dritte Stunde*" mit der Anspielung auf die Feier des "*Heiligen Mysteriums*".

Der syrische Anonymus behandelt wie gesagt im 4. Traktat die Eucharistie, die entsprechend syrischer Gepflogenheiten als *rāzē* ("*Mysterien*") bezeichnet wird. Der in Frage und Antwort gehaltene 4. Traktat des Kommentars beginnt mit[47]:

Quare praecepit beatus Īšō'yahb
ut *hora tertia mysteria* conficiamus?

Und genau diese Frage in der syrischen *Expositio Officiorum*, "warum der selige Īšō'yahb vorgeschrieben habe, daß zur *dritten Stunde die Mysterien* gefeiert werden sollen", interessiert uns, denn dieser Hinweis korrespondiert mit den Aussagen in der armenischen *Expositio Officiorum* des Step'annos Siwnec'i, die gleichermaßen in Frage und Antwort gegliedert ist und im VI. Kap. mit der Frage einsetzt (— ich zitiere nach dem armenischen Text der längeren Version[48]):

Frage zur *Dritten Stunde*:
Wie sind die Gebete zur *Dritten Stunde* zu verstehen? ...

Hier wird dann in Abschnitt 3-4 entsprechend der Angaben in Mk 15, 25 zuerst auf die Kreuzigung zur "*dritten Stunde*" verwiesen; in Abschnitt 4 jedoch *die Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Jünger zur "dritten Stunde"* (nach Apg 2, 15) miteinbezogen[49]:

... zur *dritten Stunde* ...
sehen wir den Heiligen Geist in Feuerzungen auf den Jüngern ...

---

[46] Cf. Findikyan, *Commentary*, 83-97.

[47] Edition u. lat. Übersetzung von Connolly, *Anonymi auctoris Expositio Officiorum*, 1 [= *textus*] / 5 [= *versio*].

[48] Cf Findikyan, *Commentary*, 97.

[49] *Ibid.*, 98

Das nachfolgende Kap. VII setzt im 1. Abschnitt mit folgender Frage ein[50]:

Auf welche Weise sollen wir am großen Tag der Auferstehung des Herrn die Einkleidung des Hohenpriesters zur *Dritten Stunde* verstehen ...?

Hier folgen dann Zitate und Anspielungen auf die Bestandteile des Wortgottesdienstes mit einem kurzen Verweis auf das *"Heilige Mysterium", das heißt die Eucharistie*[51]:

— Ps 92
— Trishagion (beim Emporheben des Evangeliums)
— Ps 64
— Lesungen
— Credo
— *"Und* (**Եւ**) das *Heilige Mysterium* (*surb xorhurdn*), das **ճաշաժամ** (*čašažam* = "Mittags-Mahl", "Mittags-Stunde") genannt wird"[52].

Eine ausführliche mystagogische Interpretation ohne den expliziten Hinweis, daß es sich hier um die "Dritte Stunde" handelt, erfolgt ab dem Abschnitt 5 von Kap. VII[53], dabei mit folgenden Angaben bzw. Anspielungen[54]:

Kap. VII, 5:
— **Einzug unter Ps 92**
mit einem alternierenden Refrain [**Հակառակութիւն**; cf. ἀνταποκρινόμενον und georg.: *Oḫitay* (ოხითაჲ)![55]]
— "mit den dreifachen '*Hagiologien*' (*srbasac'ut'eambk'n erek'in* = Plural)" [= **Trishagion**] (ebenso erwähnt in VII, 6)

VII, 7-8:
— **Lesungen**
(mit einer Anspielung auf die *Basilius-Anaphora*!)[56]

VII, 9:
— **Credo**
[gefolgt von einer Mystagogie (VII, 10-12)].

---

[50] *Ibid.*

[51] Cf. Winkler, "Findikyan's Study", 396-397, 399-400.

[52] *Ibid.*

[53] Cf. Findikyan, *Commentary*, 100-101.

[54] Cf. Winkler, "Findikyan's Study", 399-402.

[55] Cf. Winkler, "Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe", 144 Anm. 37 (wie Anm. 1); *eadem*, "Findikyan's Study", 399-400.

[56] Cf. Winkler, "Findikyan's Study", 407-414, insbes. 409-411.

Im 13. Abschnitt von Kap. VII wird dann eine Zusammenfassung geboten, dabei mit folgenden Angaben bzw. Anspielungen[57]:

Kap. VII, 13:
Die "Dritte Stunde":
1. Lesungen
2. Credo
[Das eigentliche "Heilige Mysterium":]
3. Troparien [Pl.: ***srbasac'ut'iwnk'*** beim Transfer der Gaben][58]
einschließlich einer Anspielung auf den Einzug in das "Heiligtum Christi, dem wahren Opfer..."[59],
[was zu *Čašažam* gehört].

Dem aufmerksamen Leser ist sicher die Doppelung der Angabe des *srbasac'ut'iwn* aufgefallen: zuerst taucht es beim Eingang auf (hier steht es für das "Trishagion"), dann nochmals (hier als das *Troparion* beim Einzug mit den Gaben). Dies ist weiter nicht wirklich verwunderlich, sind doch beide, das "Tris-hagion" wie das Troparion beim Transfer der Gaben, *aus dem "heilig" von Is 6, 3 hervorgegangen*, wie die Bezeichnung *"srbasac'ut'iwn"* (von *"surb"* = "heilig") deutlich macht. Der "Heilig"-Ruf von Is 6, 3 war Anlaß für die Bezeichnung (1) des "Tris-hagions" als *"srbasac'ut'iwnk' e r e k' i n"* (wörtl.: *"dreifache* Hagiologien") und (2) für das Troparion *"srbasac'ut'iwn"* beim Transfer der Gaben von Brot und Wein.

Fassen wir den Befund in den einzelnen Abschnitten des Kap. VII in einer Zusammenschau aller Angaben zusammen, was die Erfassung der Angaben erleichtert:

**Angaben über die "Dritte Stunde" [= *Wortgottesdienst*]
mit dem "Heiligen Mysterium" [= *Eucharistie*]
in Step'annos Siwnec'i (lange Version, Kap. VII, 1-13)**

VII, 1 (Findikyan, 98):	VII, 5.8.9 (Findikyan, 100-103):	VII, 13 (Findikyan, 104-105):
"Dritte Stunde"	—	**"Dritte Stunde"**
mit Angaben der rituellen Bestandteile, einschließlich Credo	nur Angaben der rituellen Bestandteile, einschließlich Credo	mit Angaben von: Lesungen und Credo
"und (**ու**) das **Heilige Myterium"**	—	dann Angabe des **Troparions** [= *beim Transfer der Gaben*]

[57] Cf. Findikyan, *Commentary*, 104-105.

[58] Der Plural bezieht sich offensichtlich auf die variablen Troparien, *srbasac'ut'iwn(k')* genannt. Cf. Winkler, "Findikyan's Study", 399 mit Anm. 36, 400.

[59] Cf. Findikyan, *Commentary*, 105.

Das heißt, in Kap. VII, 1 und 13 besteht die *"Dritte Stunde"* aus dem *Wortgottesdienst* mit dem abschließenden Credo und dem *"Heiligen Mysterium"*; der Begriff "Heiliges Mysterium" wird dabei jedoch nur in VII, 1 (dabei in beiden Versionen, der langen wie kurzen Textgestalt) ausdrücklich vermerkt, während in VII, 13 der Begriff "Heiliges Mysterium" nicht erscheint, dafür jedoch auf die *Troparien* (Pl.) verwiesen wird, die *srbasacʻutʻiwnkʻ* (Pl.) genannt werden. Das *srbasacʻutʻiwn* ist ein Troparion, das beim Herbeischaffen der Gaben von Brot und Wein gesungen wird, wobei es heute feststehende *und* variable Troparien gibt, also immer mehrere Troparien zum Vortrag kommen. Von besonderer Bedeutung ist dabei die Tatsache, daß das heutige feststehende, armenische Troparion **Մարմին տէրունական** ("Der Leib des Herrn") mit der ost-syrischen *ʻōnītā d-rāzē* ("Refrain der Mysterien") *identisch* ist, das nach ost-syrischem Brauch beim Transfer der Gaben gesungen wird[60].

Die Bezeichnung "Dritte Stunde" ist dabei im Kommentar des Stepʻannos Siwnecʻi nicht als ein Hinweis auf das Stundengebet zu verstehen — wenigstens nicht im liturgiewissenschaftlichen Sinn —, sondern aufgrund der Angaben *über den Inhalt* dieser "Dritten Stunde" wird ganz eindeutig auf den *Wortgottesdienst* mit seinem zentralen Bestandteil, den Lesungen und dem abschließenden Credo verwiesen, das den Übergang zum eigentlichen "Heiligen Mysterium" bildet. Da die Erläuterungen des Stepʻannos Siwnecʻi eine Darlegung des Stundengebets sind, wird (1) deutlich, daß Siwnecʻi den Wortgottesdienst sozusagen als Teil des Offiziums versteht und (2) verständlich, daß kein Kommentar zur eigentlichen Anaphora vorliegt, wenn man von dem kurzen Hinweis auf das "Heilige Mysterium" und das Troparion (*srbasacʻutʻiwn*) zum Herbeibringen der Gaben absieht.

Zugleich ist nochmals daran zu erinnern, daß Stepʻannos Siwnecʻi diese "Dritte Stunde" einerseits anhand der Kreuzigung "zur dritten Stunde" nach Mk 15, 25 interpretiert, andererseits mittels der *Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Jünger*, also dem Pfingstereignis, das nach Apg 2, 15 einherging mit der "dritten Stunde" (*cf. supra*).

Ein ganz ähnlicher Sachverhalt ist in der ost-syrischen *Expositio Officiorum* des Anonymus bezeugt. Die "Dritte Stunde" wird mit den "Heiligen Mysterien" identifiziert, wie der Wortlaut der *Expositio Officiorum* gleich zu Beginn des dem der Eucharistiefeier gewidmeten 4. Traktats zu erkennen gibt[61]:

---

60 Cf. S. Y. H. Jammo, *La structure de la messe chaldéenne du début jusqu'à l'anaphore. Étude historique* (OCA 207, Rom 1979), 161, 163; Winkler, *Das Sanctus*, 218-219 (= "Die armenischen Troparien beim Herbeibringen der Gaben").

61 Edition u. lat. Übersetzung von Connolly, *Anonymi auctoris Expositio Officiorum*, 1 [= *textus*] / 5 [= *versio*].

Quare praecepit beatus Īšō'yahb
ut *hora tertia mysteria* conficiamus?

Der Anonymus begründet dann die "Zeit der Mysterien" mit dem Hinweis, daß anfänglich die Mysterien entsprechend der Apg 20,9 um Mitternacht bis in die Morgenstunden gefeiert wurden. Als dann die Gläubigen "schlechte Dinge durch Plünderer und Räuber" erleiden mußten, kam es zu einer Änderung: zum einen wurden die Mysterien gefeiert, als Jesus seinen Leib und sein Blut dahingab, zum anderen zur Zeit der Auferstehung, und schließlich wurden die Mysterien aufgrund der anhaltenden Schwierigkeiten auf den Tag verlegt.

Die Mysterien wurden nun mit der *Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Jünger an Pfingsten* und mit der Feststellung Kephas verbunden: "Seht, es ist noch *die dritte Stunde*" (Apg 2, 15)[62]. Soweit die ost-syrische *Expositio Officiorum* des Anonymus.

Das heißt, die syrische wie armenische *Expositio Officiorum* sprechen von der "Dritten Stunde" als dem Beginn der "Mysterien" (*rāzē*; arm.: "Heiliges Mysterium") und beide interpretieren diese "Dritte Stunde" mit dem *Kommen des Heiligen Geistes auf die Jünger an Pfingsten* (neben anderen, dabei divergierenden Auslegungen). *Dabei befaßt sich diese sog. "Dritte Stunde" in beiden Quellen mit dem Wortgottesdienst*, bestehend aus dem Eingang begleitet von einem Psalmvortrag und dem Trishagion[63], den Lesungen[64], dem Credo[65] und dem Herbeibringen der Gaben mit einem Troparion, laut armenischen Kommentar *srbasac'ut'iwn* genannt, nach dem ost-syrischen Kommentar als *'ōnītā d-rāzē* ("Refrain der Mysterien") bezeichnet[66].

---

[62] *Ibid.*, 2 [= *textus*] / 6 [= *versio*].

[63] Bei der ost-syrischen *Expositio*: IV, 4-10; Ed. von Connolly, *Anonymi auctoris Expositio Officiorum*, 3-9 [= *textus*] / 6-11 [= *versio*]; s. dazu Jammo, *Messe chaldéenne*, 75-98; bei der armenischen *Expositio*: VII, 1.5.13; Ed. von Findikyan, *Commentary*, 98, 100-101, 104.

[64] Bei der ost-syrischen *Expositio*: IV, 4-10; Ed. von Connolly, *Anonymi auctoris Expositio Officiorum*, 9-26 [= *textus*] / 12-26 [= *versio*]; s. dazu Jammo, *Messe chaldéenne*, 99-156; bei der armenischen *Expositio*: VII, 1.8; Ed. von Findikyan, *Commentary*, 98, 102-103.

[65] Bei der ost-syrischen *Expositio* erfolgt das Credo *nach* dem Herbeibringen der Gaben mit dem Troparion *'ōnītā d-rāzē*, in der armenischen *davor*; Credo in der ost-syrischen *Expositio*: IV, 17; Ed. von Connolly, *Anonymi auctoris Expositio Officiorum*, 40-41 [= *textus*] / 29-40 [= *versio*]; s. dazu Jammo, *Messe chaldéenne*, 187-189; bei der armenischen *Expositio*: VII, 1.9.13; Ed. von Findikyan, *Commentary*, 98, 103, 104.

[66] Das Herbeibringen der Gaben mit einem Troparion erfolgt in der armenischen Überlieferung *nach* dem Credo, in der ost-syrischen Tradition *vor* dem Credo; syrisches Troparion (*'ōnītā d-rāzē*) in der ost-syrischen *Expositio*· IV, 14-15; Ed. von Connolly, *Anonymi auctoris Expositio Officiorum*, 33-37 [= *textus* und *versio*]; s dazu Jammo, *Messe chaldéenne*, 157-175; armenisches Troparion, dabei Angabe eines Plurals (*srbasac'ut'iwnk'*) womit mehrere Troparien gemeint sind, in der armenischen *Expositio*: VII, 13; Ed. von Findikyan, *Commentary*, 104. S. dazu auch das georgische Troparion (*ohitay*) im *Georgischen Lektionar* und *Iadgari*; cf. Winkler, "Findikyan's Study", 396-397, 399-400.

Die Gemeinsamkeiten, dabei insbesondere die äußerst seltene wie ungewöhnliche Identifizierung des Wortgottesdienstes vor der Anaphora mit der "Dritten Stunde" in beiden Quellen, der syrischen wie armenischen *Expositio Officiorum*, sind nicht zu übersehen.

Hinzukommt die Festlegung des *"Heiligen Mysteriums"* (*surb xorhurd*) als liturgischer Baustein, der auf das Credo folgt mit der Angabe des sich anschließenden Troparions (im Zusammenhang mit dem Herbeischaffen der Gaben von Brot und Wein) in der armenischen *Expositio*, bzw. in der ost-syrischen Überlieferung die "Mysterien" / "Heilige Mysterien" als *Terminus technicus* für die gesamte Eucharistiefeier, einschließlich des in beiden Quellen bezeugten Troparions (beim Transfer der Gaben), in den osts-syrischen Zeugen *'ōnītā d-rāzē* ("Refrain der Mysterien") genannt, im armenischen Kommentar des Step'annos Siwnec'i als *srbasac'ut'iwnk'* (Pl.) überliefert, was dazu führt, hinter einigen dieser Überlappungen eine gemeinsame Tradierung zu vermuten.

Und somit scheint auch das Rätsel gelöst zu sein, das durch den Hinweis auf die *"Dritte Stunde"* im armenischen Kommentar des Step'annos Siwnec'i die Liturgiewissenschaft auf so anhaltende Weise beschäftigt hat. Dies gilt ebenso für die beiden anderen Angaben in Siwnec'i:

(1) für die Bezeichnung *"Heiliges Mysterium"* mit der syrischen Parallele *"Mysterien"* / *"Heilige Mysterien"* als Hinweis auf die Eucharistie, die im armenischen Kommentar als **ճաշաժամ** (*čašažam*: "Mittags-Zeit" / "Mittags-Mahl") charakterisiert wird, für die eine exakte Prallele im georgischen **სამხრად** (*samḫra*: "zum Mittag") des *Georgischen Lektionars* und dem *Iadgari* nachgewiesen werden konnte;

(2) für die Angabe des **սրբասացութիւն** (*srbasac'ut'iwn*) als *Terminus technicus* für das Troparion zum Transfer der Gaben von Brot und Wein, mit ihrer exakten georgischen Parallele im **სიწმიდისაჲ** (*sicmidisay*) im *Georgischen Lektionar* und *Iadgari*[67], aber auch mit dem syrischen Troparion *'ōnītā d-rāzē* ("Refrain der Mysterien") in der ost-syrischen *Expositio Officiorum*. Mit der Bezeugung dieses Troparions im armenischen Kommentar wird eindeutig klargestellt, daß das *"Heilige Mysterium"*, von Step'annos Siwnec'i näherhin als *čašažam* ("Mittags-Zeit" / "Mittags-Mahl") bezeichnet, gewiß als Eucharistie zu verstehen ist. Hinzukommt, daß das heutige *feststehende*, *armenische* Troparion (**Մարմին տէրու-**

---

[67] Nochmals sei daran erinnert, daß die Bezeichnung des armenischen wie georgischen Troparions ihre Wurzel im "heilig" von Is 6, 3 hat: Der *Terminus technicus "sicmidisay"* für das georgische Troparion und *"srbasac'ut'iwn"* für das armenische sind aus dem "heilig" von Is 6,3 hervorgegangen (cf. arm.: **սուրբ** [*surb* = "heilig"]; georg : წმიდაჲ [*cmiday* = "heilig"]), ähnlich wie das beim *"Tris-hagion"* im Zusammenhang mit dem Eingang bei Step'annos Siwnec'i der Fall ist. Somit ist es auch nicht verwunderlich, wenn Step'annos Siewnec'i das "Tris-hagion" *und* das Troparion beim Transfer der Gaben als *"srbasac'ut'iwn"* bezeichnet.

Նավակն), das zum Einzug mit den Gaben gesungen wird, sogar *mit dem ost-syrischen Troparion beim Transfer der Gaben identisch ist.*

Insgesamt bezeugt der armenische Kommentar des Step'annos Siwnec'i nicht nur bei der auffälligen Bezeichnung des Wortgottesdienses als "Dritte Stunde" eine bemerkenswerte Parallele mit der ost-syrischen *Expositio Officiorum*, sondern es liegen auch noch andere Gemeinsamkeiten in der längeren und kurzen Version des armenischen Kommentars vor, wobei sich insbesondere bei der kürzeren Textgestalt nicht zu übersehende Parallelen mit der syrischen Überlieferung nachweisen lassen, worauf an anderer Stelle bereits aufmerksam gemacht wurde[68].

Summary

One of the hitherto unsolved problems of Step'annos Siwnec'i's eighth-century Commentary on the Daily Armenian Office concerns his reference to the "*Third Hour*" and the "*Holy Mystery*", which Siwnec'i calls *čašažam* ("meal-time", "midday-hour"). The central question is: does Step'annos refer here to the Eucharist or not? First of all, we have to note several striking Georgian parallels in the *Iadgari* and *Georgian Lectionary*: Siwnec'i's reference to *čašažam* ("meal-time", "midday-hour") corresponds exactly to the Georgian *samḫrad* ("at midday") in the *Georgian Lectionary* and *Iadgari*. Also, the Georgian troparion *sicmidisay*, sung at the transfer of the gifts of bread and wine, has its precise counterpart in Siwnec'is reference to the *srbasac'ut'iwn*. Thus it is most likely that Siwnec'i's reference to the "Holy Mystery", which he calls *čašažam* ("meal-time", "midday-hour") does indeed refer to the Eucharist.

Moreover, Step'annos Siwnec'i's usage of "Holy Mystery" as a reference to the Eucharist is comparable to the Syriac use of *rāzē* ("mysteries"). This Syriac term *rāzē* ("mysteries"), or "Holy Mysteries", occurs fequently in all known (East-)Syrian Commentaries. Thus the Armenian and Syriac Commentaries concur in speaking of the Eucharist as "Holy Mystery" (Step'annos Siwnec'i), or "Holy Mysteries" / "Mysteries" (Syriac Commentaries). But in particular the exceedingly rare and most unusual identification of the *Liturgy of the Word* before the Eucharist with the "*Third Hour*"; the reference to the "*Holy Mystery*" as a separate element following the Creed in Step'annos Siwnec'i, or the "*Mysteries*" with the "*Third Hour*" in an East-Syrian Commentary; and the troparion sung at the transfer of bread and wine called "refrain of the Mysteries" (*'ōnītā d-rāzē*) in an East-Syrian *Expositio*, which is comparable to the Armenian *srbasac'ut'iwn* in Step'annos Siwnec'i; are all best explained by assuming a common Syrian origin.

Fürststrasse 3
D-72072 Tübingen
Deutschland

Gabriele Winkler

[68] Cf. Winkler, "Findikyan's Study", 406, 410, 412-415.

José María Serrano Ruiz

Note in merito ad un simposio internazionale sul nuovo diritto canonico orientale[1]

Nel sacro si cammina in punta di piedi[2]. Forse non si poteva trovare migliore disposizione di spirito né guida migliore per iniziare il cammino attraverso il Codice dei canoni delle *Sacre* Chiese Orientali se non queste bellissime parole messe lì, sole, poche, umili, commoventi, vero testamento spirituale ed indicazione magisteriale di uno che ha fatto tutta la strada e che forse non ha potuto sopportare lo sforzo e la gioia dell'arrivo *in punta di piedi*. Il P. Žužek, che appena abbiamo ricordato, riappare ancora nel lavoro iniziale ed augurale del libro. Nella endiadi che lo stesso Autore propone *sacralità-dimensione umana*, ci piace la priorità, non meno bisognosa di essere esplicitata per il fatto di essere presupposta, e l'enfasi attribuita alla sacralità. Ci piacerebbe dilettarci, anche se P. Žužek lo fa con insuperabile slancio culturale[3], *sacro* e non solo, a camminare in punta di piedi e scalzi[4] in questo spazio della sacralità dei canoni delle sante Chiese Orientali. Ed invero ci era mancato, perfino nel titolo del Corpo legale, questo esplicito riferimento alla sacralità delle leggi, così insita nell'essere e nell'operare — nel nostro caso nel *sacrum ius dicere* — dell'Oriente cristiano. Dall'inizio abbiamo rinunciato a malincuore a diverse varianti: *sacrorum* canonum; *sacrarum* ecclesiarum...

---

[1] Congregazione per le Chiese Orientali, *Ius Ecclesiarum, Vehiculum Caritatis. Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del Codex canonum ecclesiarum orientalium, Città del Vaticano, 19-23 novembre 2001*, a cura di S. Agrestini e D. Ceccarelli Morolli, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, pp. 992, € 50,00.

[2] Cf. *incipit* della relazione di P. Žužek nella prima giornata di lavori, il 20 novembre 2001 (p. 53).

[3] Cf. ib., pp. 53-56 — Per il nostro Autore è arrivato tardi, ma non di meno molto opportunamente si inserisce senza difficoltà nel discorso, la larga accezione del sacro-divino-umano applicata da Benedetto XVI all'amore nella sua prima Enciclica (cf. *Deus caritas est*, nn. 1 e ss , soprattutto, n. 5).

[4] Cf. Es 3, 5.

Ma che il titolo debba essere raccorciato non vuol dire che la realtà sia meno intensa.

Si direbbe che nella *divina liturgia* orientale risplende il sacro con più immediatezza: nella maestà delle cerimonie, nella lentezza e nella reiterazione della preghiera, nel canto, nella luce, nell'incenso, nei fiori... L'utilità e la praticità possono attendere: *Dio* — dice un proverbio — *ha fatto il tempo, l'uomo la fretta*. Nella *communio* uno slancio più forte di fraternità verso l'alto. Nei *sacri canones* il vincolo di Dio Padre e della Madre Chiesa. Per non riferirci se non a un solo e ben conosciuto esempio, quanta nostalgia del matrimonio *sacro*, del matrimonio anzitutto e soprattutto *sacramento* delle sante Chiese Orientali[5]!

Anche se la sacralità è tale per il suo intrinseco contenuto, lo è anche e in modo molto qualificato per la sua venerabile antichità. Il sacro orientale, molto specialmente i sacri canoni sono e saranno sempre sacralità, sempre antica e sempre nuova, sempre viva, mai invecchiata. Nella nostra materia interessa senz'altro fermarci sulla sacralità dei *canoni*. I sacri canoni per antonomasia sono quelli dei primi Concili Ecumenici fino al Concilio II di Nicea (787), ai quali si sono aggiunti nella tradizione orientale altri del Concilio Constantinopolitano IV (869-870)[6].

È senz'altro molto opportuno ritrovare nel diritto orientale quel doppio senso di classicità che è norma e punto di riferimento, per l'uomo antico. Il *canon* è norma, ma in più si fa modello. Nel nostro caso, a maggior ragione che nell'arte o nella letteratura, che potrebbero limitare la loro ispirazione e il loro richiamo a modello per pochi privilegiati o iniziati, il canone sacro è vivo e vivente nella santità *comune*[7] delle Chiese Orientali. La familiarità dei fedeli con i sacri testi antichi delle loro Chiese e con i Padri e i Maestri, veramente tali in senso culturale, citati e raccomandati dai Concili, è e deve essere un segno identificante di primo ordine nelle Chiese dell'Oriente. Viene da pensare che i *sacri canoni*,

---

[5] A proposito di matrimonio, mi si consenta a una lieve digressione professionale. Al di là delle *quaestiones maiores* della benedizione nuziale (can. 828 ss), dell'immediata proibizione invalidante della condizione nel patto coniugale (can. 826) o della deliberata omissione del termine contratto nella terminologia (in coerenza con l'insegnamento conciliare della Cost. *Gaudium et Spes*), considero molto importante nel can. 776, fondamentale, primo e primario, nella trattazione del mistero cristiano del matrimonio, la menzione esplicita — anche essa mutuata dal Concilio — della caratteristica *personale* riferita all'atto consensuale: *irrevocabili consensu personali*.

[6] La tradizione orientale conserva la propria autonomia nella ricognizione di tali primi Concili Ecumenici (cf. R. Metz, *Preliminary canons*, in *A guide to the Eastern Code*, ed. by G. Nedungatt, Roma 2002, pp. 73-74).

[7] Da non confondere con santità imperfetta (?) o in qualche modo non eroica. Le *classi medie della santità* (santità quotidiana, santità famigliare, professionale...) sono una nota caratteristica della spiritualità cristiana, oggi più che mai animata dallo spirito del Concilio Vaticano II.

quelli tradizionali soprattutto sono per loro una sorta di Decalogo o di Legge delle XII Tavole, che si fanno sorgente, non sempre visibile o esplicitata, ma sempre presente nell'ispirazione e nella legittimazione dell'ulteriore sviluppo, delle norme.

La tradizione orientale, tanto bene rivisitata in punta di piedi — solo camminando così la si potrebbe analizzare con tanto dettaglio e tanta profondità — da P. Žužek, dopo una lunga carrellata dei primi Concili, dei Santi Padri delle diverse tradizioni, cristallizzate nella rispettive liturgie, arriva a un traguardo molto significativo: i canoni delle Sante Chiese Orientali sono "una ammirevole e provvidenziale confluenza di consuetudini immemorabili, di decisioni di sinodi, di lettere canoniche di vari Padri e di canoni dei concili ecumenici, tutti da ascriversi alla stessa '*actuositas Spiritus Sancti*' (cfr. CCEO, c. 1506 § 1). Ciò è sottolineato già dal primo canone del concilio di Nicea II che afferma, riferendosi a tutti questi 'autori' di canoni, che essi '*ab uno enim eodemque spiritu illustrati definierunt quae expediunt*' [συμφέροντα, utilia]"[8].

Non si può non leggere nelle parole appena trascritte un doppio riferimento all'origine e alla disposizione di animo con la quale ci si offre il *sacro* scrigno delle leggi delle Sante Chiese Orientali: da una parte trasmette quella venerazione della preistoria[9] del *popolo di Dio* per la *Torah*, essa sì santa e partecipe — sacramento, segno e simbolo[10] — della santità e sacralità stessa di YHWH; in modo che non sia fuori posto pensare che le Sante Chiese Orientali molto più vicine, cronologicamente e geograficamente, alla Chiesa prima abbiano ricevuto con maggiore autenticità e perfino fedeltà il messaggio e il volere del Supremo e misterico Legislatore rivolto dal Sinai al suo popolo.

Ma nello stesso tempo sono i sacri testi fondamentali della teologia cristiana dell'ispirazione — 2Pt 1, 19-21; 2Tim 3, 16 — quelli che si rispecchiano nell'intervento divino sia come primo impulso — *ispirazione*

---

[8] Cf. pp. 85-86.

[9] Preistoria anche nel senso più esigente della parola, se è vero, come lo è, che Israele ha avuto la Legge come vincolo efficiente della sua identità prima di avere un territorio ed una autorità costituita e costituente. Si può persino pensare in una preistoria nell'accezione culturale del termine in quanto Israele *ascolta* la Legge e la riceve *scritta* dal Signore nel suo lungo cammino verso la terra della Promessa (Dt 4, 1; 6, 4; 12, 28)

[10] Secondo la nota teoria di Jung, il segno trasmette di più di quello che mostra (p.e , il fuoco non sta nel fumo); il simbolo contiene molto di più di quello che mostra: tutta la volontà e l'economia salvifica del Signore-Dio di Israele è come condensato nella *Torah*. Tutta la pienezza del simbolo al di là del segno si verifica nei sacramenti cristiani della Nuova Legge, ma se si trattasse di elaborare una teoria sacramentaria dell'Antico Testamento non dubito che la Legge del Signore sarebbe la chiave e come l'ambito coinvolgente del resto La Legge del Signore s'impara a memoria, si venera, si conserva con religioso rispetto, si prega, si canta... È l'aria che si respira non solo nella divina liturgia ma anche nella vita intera del popolo di Dio nell'Oriente cristiano.

— che muove gli autori e sia come finalità — *utilità*[11] — che ora si prospetta come norma più autorevolmente vincolante nella prassi cristiana.

Nella lezione del nostro Autore è evidente l'importanza di questa approssimazione e distinzione nel contempo del sacro tra i *dogmata* — legge eterna di Dio, naturale e positiva —, e la legge ecclesiastica, sacra comunque e ordinata alla *salus animarum*, che va accettata senza soluzione di continuità con i principi fondamentali e trascendenti della *lex christiana*[12]. In tale *lex totalis* non è criterio discriminante — che anzi è assimilante — il *sacro*, anche come partecipazione della santità eminente di Dio; ma, invece, la possibilità concessa dallo stesso Dio di aggiungere o togliere per ministero della Chiesa *santa*, di dispensare o di autorizzare la *sanzione in radice*, di riconoscere certe prescrizioni come diritto divino ed altre non immediatamente emergenti dalla Legge del Signore[13] ... La continua esortazione dei Sinodi e degli organi legislativi allo studio e alla applicazione indistinta e senza soluzione di continuità dello *ius divinum* e dello *ius Ecclesiae*, enfatizza la *sacralità* del diritto nella Chiesa tanto per la natura stessa della norma come per la prossimità e immediata derivazione del diritto divino.

Dall'esauriente esposizione storica e critica di P. Žužek, vero *Pedalion*[14] cattolico odierno in *subiecta materia*, si segue e si comprova quel che già sentivamo come connaturale alla prime norme (*sacri canones*) e anche alle successive ed alla vita intera delle Sante Chiese Orientali: la sua intrinseca santità e la forza con cui i *sacri canoni* offrono testimonianza della stessa dall'inizio alle proprie comunità di fedeli e a quelle altre che vivono in prossimità ad essa.

La seconda parte della lezione fondamentale del Simposio che stiamo commentando si riferisce alla *dimensione umana dei sacri canoni*[15]. Non c'è da meravigliarsi, se dopo la lettura così densa e così aderente alle venerabili tradizioni dell'Oriente cristiano dalle sue origini, questa seconda

---

[11] Questa espressione, che si trova tanto nel testo apostolico (2Tim 3, 16) come nel Concilio di Nicea II (can. 1), penso che vada al di là di una generica indicazione, che non si tratti solo di enunciati che aspettano una contemplazione razionale, una speculazione o una ermeneutica teorica; ma di consigli pratici immediatamente applicabili alla vita. È molto significativa a questo proposito l'interpretazione che lo stesso P. Žužek dà al termine τὰ συμφέροντα e val la pena di trascrivere le sue parole: "Si tratta di un termine con un significato assai dimesso («*utilia*»,«*quae expediunt*», «cose vantaggiose»...)", p. 86.

[12] Cf. ib., pp. 98-102.

[13] La legislazione orientale ignora la norma secondo la quale solo la Suprema Autorità della Chiesa è legittimata a dichiarare quando il *diritto divino* impedisce o irrita un matrimonio. Ma una prerogativa simile, almeno quanto al diritto divino invalidante e con logiche cautele, segue dal can. 792. Anzi è molto da apprezzare l'ispirazione di sussidiarietà e solidarietà.

[14] Cf. pp. 80-83.

[15] Cf. ib., pp. 102-116.

parte risulti meno *orientale* e più debitrice alla Chiesa e la mentalità *latina*. Nemmeno il Codice latino — e mi si deve scusare questo unico riferimento che avrei voluto evitare in una riflessione tutta rivolta e svolta entro il diritto delle Chiese Orientali — avrebbe potuto fare maggiori riferimenti alle sue radici ancestrali in una materia che tutti riconosciamo stimolata soprattutto dal Concilio Vaticano II e dalla mentalità e cultura del tempo in cui è nata e si è sviluppata la grande Assise Conciliare[16]. È possibile che P. Žužek, anche lui, si sia fatto trasportare dalla novità e dall'entusiasmo per una ricezione generosa di principi molto confacenti all'ispirazione ed alla spiritualità del Redentore dell'uomo che trovavano per la prima volta un riconoscimento formale nella Legge della Chiesa. Era facile pertanto in tale contesto badare non tanto all'uomo e al fedele orientale, quanto all'uomo *ut sic*, il quale d'altronde dalla parte *orientale* e di fronte alla storia e al modo in cui si presenta il diritto della Chiesa *una*, compiva un non piccolo passo nei suoi diritti fondamentali nell'essere riconosciuto uguale al livello latino.

È lo stesso P. Žužek a chiedere scusa *per quel poco studio che si è potuto fare al riguardo nel preparare la presente conferenza*[17] e, a dire il vero, avremmo desiderato vedere una traccia dell'umanità dei *sacri canones* e delle tradizioni orientali anche a proposito della dimensione umana delle leggi delle Sante Chiese Orientali. Lo Ž. cita qualche venerabile autorità — non molte — ma il suo discorso viene sopraffatto dall'egemonia latina: di Agostino, di Tommaso d'Aquino, dei canonisti antichi — e già non tanto — dell'Occidente e dei loro Congressi. Bellissima la citazione dai *Fratelli Karamazov*[18], vera testimonianza impressionante e commovente della Santa Madre Russia e del suo monachesimo a proposito dell'umanità della comunione universale.

E non di meno P. Žužek ha ben presente la benignità e l'umanità dei *sacri canones* nelle loro fonti, tenendo ben presente la profonda trasformazione del *summum ius/summa iniuria* della *ratio scripta*, che è il Diritto Romano del Digesto, nella *suprema lex* della salvezza delle anime[19] attraverso la legislazione giustinianea profondamente orientale e permeata

[16] E qui sarebbe altresì inevitabile parlare di una *forma mentis* occidentale nell'esposizione e nel contenuto dei diritti fondamentali del fedele, della libertà, della giustizia, sociale e interpersonale, proposta dal Concilio. L'Oriente diventa in questo caso, come del resto deve essere, più universale che orientale, anche se forse l'universalità avrebbe potuto giovarsi ancora una volta di un certo arricchimento *orientale*.

[17] Cf. p. 107.

[18] Cf. p. 106.

[19] In una riunione di canonisti orientali, alla quale sono stato invitato, mi sono permesso di glossare un vecchio brocardo medievale: *Fiat lex, pereat mundus* cambiandolo, senza svuotarlo: *Fiat caritas ut salvetur mundus*. Feci allora notare che mi trovavo molto a mio agio nella teologia e nel diritto della carità.

di cristianesimo. Ed infatti non è sfuggito, ne poteva essere diversamente, al nostro Professore il monumentale e classico lavoro di Biondo Biondi[20] sull'umanizzazione del Diritto sotto l'influsso del cristianesimo, *orientale* senz'altro... Per non aggiungere se non una nuova traccia sull'argomento, nel nostro stesso volume abbiamo un lucido contributo del Prof. Spyros N. Troianos sulla *akribeia* e la *oikonomia* nei sacri canoni[21]; essi senz'altro rispecchiano l'umanità della legge orientale che, anche con espressioni formali, accoglie molto più generosamente l'umanità di quanto non lo faccia l'*aequitas latina* che ci sembra tante volte ridotta ad una aspirazione o ispirazione astratta e distratta dalla norma.

Siamo sicuri che la seconda parte dell'articolo di P. Žužek stimolerà qualcuno dei suoi alunni a completare le sue idee attraverso un itinerario ed un progetto profondamente orientali.

E a questo punto, mi sia permesso fare un salto tra il resto dei lavori per arrivare a quello di Mons. Claudio Gugerotti (pp. 263-275).

Dopo la corposa ed encomiastica esposizione di P. Žužek, la relazione di Mons. Gugerotti mi sembra un contrappunto; un mettere accanto alle gloriose tradizioni e splendide possibilità dell'Oriente cristiano non poche delle sue debolezze, dei suoi rischi e perfino delle sue deviazioni. Anche se a proposito di *Diritto e liturgia*, l'Autore, almeno nei principi della sua impostazione, va molto al di là dell'argomento per notare degli aspetti non tutti certamente esaltanti della vita delle Chiese cattoliche orientali oggi.

La prima è la *romanizzazione* — meglio, *latinizzazione* — dei fondamenti della vita ecclesiale. Mons. Gugerotti, come già detto, focalizza il problema nella liturgia — fissità dell'*ordo* liturgico come riflesso dell'eternità e immutabilità divina, adozione del *ritus latinus* come paradigma tante volte desiderato, la riduzione in termini di validità, in occasioni anche per emergenza, delle formule chiamate ad integrarsi in una esperienza più mistagogica, meno vincolata a una *umana sicurezza*, la praticità di liturgie più semplici e anche più accessibili... — ma tocca problemi molto più profondi come sarebbero addirittura la *teologizzazione* e conseguente ammissione incondizionata di filosofie (ad es. i concetti di *materia e forma*), che, anche se forse di origine greca, non hanno avuto prestigio di natura nella spiritualità e nella teologia formalmente orientale; la percezione dell'aforisma *lex orandi – lex credendi*; il valore degli atteggiamenti corporali, dei segni esteriori, ecc.

---

[20] Cf. p. 68, n. 60 e p. 62, n. 69.

[21] Cf. pp.187-198 — Molto significativo che nella prima pagina di questo lavoro ritorni il nome di Biondo Biondi e dei suoi tre volumi sul *Diritto Romano cristiano*.

Un secondo problema è la formazione e preparazione dei ministri sacri. Sempre a proposito della liturgia il relatore non nasconde un'amara constatazione della *cattività occidentale* dei futuri presbiteri orientali[22] così come fa notare che in buona parte i migliori specialisti di liturgie orientali si trovano tra i non orientali. Specialisti che non possono sostituirsi alla responsabilità dei Pastori, come questi non possono abbandonarsi ad ogni vento di dottrina che potrebbe snaturare il patrimonio delle proprie Chiese[23]. Per conto mio, credo sia legittimo pensare, al di là di istanze di comunione interecclesiale ed ecumeniche, pure esse validissime ed urgentissime, che gli esperti *non-orientali* visitino con devozione ed ammirazione le venerabili radici dell'Oriente cristiano non solo per recuperare le proprie, ma anche in buona parte affascinati dalla loro autenticità, fedeltà e perfino bellezza.

Il terzo problema sarebbe l'immobilismo, tentazione che forse si fa più minacciosa in un contesto per tanti versi rispettoso e perfino esaltante la propria antichità. Il dilemma tra modernizzazione, incalzante e fuorviante, ammaliante, della cultura e del progresso, e una fedeltà cristallizzata in forme e pensieri che hanno fatto il loro tempo, sarà una difficoltà sempre presente nell'evoluzione, necessaria e responsabile, delle Chiese dell'Oriente cristiano. Alle volte, ricorda ancora Mons. Gugerotti[24], la stessa autonomia e l'attuazione del principio di sussidiarietà così importanti per le singole Chiese, le rendono meno sensibili alla necessità che hanno di vincolarsi di più ai Dicasteri della Santa Sede e alle loro direttive.

Tutto l'articolo di Mons. Gugerotti — da leggere come una passionale ed appassionata espressione di amore per l'Oriente cristiano — è un esigente esame di coscienza per la Chiesa intera, che sarebbe ingiusto limitare alla sola critica censoria. Quello che egli rivolge alle Chiese orientali è degno di essere accolto con grande senso di comprensione, *oikonomia* appunto, scontata da parte di Dio Padre, sollecita ed operante da parte della Madre Chiesa, che avendo riscoperto la necessità dell'Oriente per respirare, non può dimenticarlo se vuole trovare una propria vita in pienezza equilibrata. Mons. Gugerotti è il primo a riconoscere le evidenti carenze strutturali di comunità molto limitate quanto a numero di fedeli e a risorse culturali e materiali per affrontare da sole i problemi in cui si trovano immerse, non di raro perfino di violenza bel-

---

22 Ib., p. 273.

23 Ib. E non di meno si potrebbe pensare ad un arricchimento mutuo e responsabile, a livello di esperti, della liturgia in Oriente ed Occidente. Come del resto suggerisce lo stesso Mons. Gugerotti quando con nostalgia ricorda "metterà in grado gli orientali cattolici di accrescere il proprio apporto alla Chiesa [universale], già così significativo" (p. 274).

24 Ib., p. 272.

lica e di endemica mancanza di pace. Senza ricadere in un paternalismo diseducativo (niente più opposto a una vera *oikonomia*) che potrebbe acutizzare i problemi invece di risolverli, una seria programmazione di promozione ecclesiale in sede e di missione autoctona non sembra più dilazionabile.

Trovo molto interessante e importante anche l'articolo del Prof. Legrand sul vescovo eparchiale (pp. 117-144) molto infelicemente trasformato nell'indice generale dei lavori in "*munus episcopale* nelle Chiese patriarcali"[25]. E ciò non solo per la decisa impostazione teologico-ecclesiale che l'A. assume fin dall'inizio quasi a prendere le distanze da una visione strettamente canonistica come potrebbe suggerire l'occasione del Simposio, ma anche per le coraggiose conclusioni a cui arriva in un punto specialmente delicato e qualificante della disciplina e della eccclesiologia orientale.

Il punto di partenza è la caratterizzazione della chiesa diocesana come diocesi appunto e non come *chiesa particolare*[26], come si era fatto strada dopo il Concilio e il CIC 1983. Ogni allusione, anche puramente terminologica, che faccia riferimento a *parte*, non si addice alla struttura ecclesiale che dovrebbe manifestarsi totale ed unica in ogni sua concretizzazione. Perciò definire la *eparchia* come *chiesa particolare* (cf. Can. 177 § 1) è una violenza al pensiero orientale. E per di più, d'accordo con il nostro A., rimangono senza denominazione adeguata altre realta ecclesiali alle quale può attribuirsi più convenientemente tale qualità.

Ma forse è la conseguenza — o il presupposto — di tale impostazione quella che fa scaturire maggiori e più importanti conseguenze: e cioè, l'individuazione della chiesa diocesana come il centro di gravità di tutta la materia sugli episcopi, ora molto più precisamente chiamati eparchi. Il P. Legrand ricorda le resistenze e la rassegnazione in sede di preparazione del CCEO ad un'eccessiva resa di fronte al modello latino. Il principio è che la diocesi fa il Vescovo e non al contrario e che nella mentalità orientale non si capisce che un vescovo sia chiamato al Collegio Episcopale se non attraverso e sempre dopo l'aggiudicazione di una diocesi. Del resto vige qui il principio nell'*analogatum princeps*, poiché solo dopo

[25] In realtà sarebbe possibile parlare di '*munus episcopale' nelle Chiese patriarcali.* Ma dal testo e dal titolo immediato *L'Évêque éparchial. Quelques évaluations...* credo che non ci sia spazio per il dubbio, in quanto l'eparca si dà anche fuori delle Chiese patriarcali. E per di più l'eparca all'interno della giurisdizione patriarcale può forse suscitare qualche particolarità ed infine tutta l'enfasi dell'articolo ricade sull'eparchia.

[26] Altre riserve sull'espressione *ecclesia particularis* arriveranno più tardi nella comunicazione di Ihor Monczak (cf. *Appointments of Bishops in Self-governing Eastern Catholic Churches*, pp. 856-865)

la possessione della diocesi di Roma, si assume il Primato[27]. Sotto questa prospettiva si percepisce meglio anche il metodo di elezione dei Vescovi — vicari immediati del Cristo (cf. Can. 178) — nel quale L. ravvisa molte ragioni, storiche e congiunturali — *kairòs* ecumenico, anche di ampio raggio e non solo orientale — che infatti raccomanderebbero un generoso ricupero dell'istituto anche con le precisazioni che lo stesso A. non ommette di segnalare. Ma, in fin dei conti, si può intravvedere l'impressione che la chiesa *sorella* (come suona bene l'espressione in questo contesto!) di Roma nella necessaria tensione tra sussidiarietà e comunione ha privilegiato il ruolo della comunione a scapito della sussidiarietà. È chiaro che questa glossa un po' frettolosa non può esimere nessuno dall'avvicinarsi personalmente a questa riflessione di grande profondità teologica, coraggiosa ed attuale, del Prof. Legrand.

Il Presidente della Società di Diritto delle Chiese Orientali, Prof. Spyros N. Troianos, ha presentato un lavoro molto apprezzabile sotto il profilo storico ed ermeneutico sulla *oikonomia* e l'*akribeia* nei sacri canoni (pp. 187-198).

Si tratta di seguire l'evoluzione di concetti tanto importanti quanto difficili nel campo giuridico come l'*aequitas*, *l'epikeia*, *l'oikonomia*, *l'akribeia*. Molto interessante l'influsso mutuo tra il diritto secolare, imperiale-paternalistico rappresentato dalle *Pandectae*, e la legislazione conciliare dei *sacri canones*. Il ricorso all'*aequitas* con un implicito riferimento al *Imperator-Pater* nelle fonti *greco-romane*, componibile alle volte con la *oikonomia*[28] canonica, sembra aprire maggiori possibilità alla *salus animarum* nelle norme ecclesiali e viceversa. Nello stesso tempo si insiste sempre sulla fermezza della legge come criterio certo ed esigente — *akribeia* — di applicabilità. Dunque la *oikonomia* si fa legge[29], introducendo nell'ordinamento una sorta di *paterfamilias* "legislatore *ad casum*" per il bene domestico, fondamento della *rationis ordinatio ad bonum commune*. Tale ispirazione e tale norma dunque si inseriscono nel corpo legale e rimangono legate alla stessa *akribeia* che è propria della applica-

---

[27] Salvando le peculiarità di un istituto assolutamente unico, l'elezione del Romano Pontefice avviene dopo un'elezione a carico del *clero romano* qualificato che sarebbero i Cardinali, tutti (eccetto i Patriarchi cardinali) con *titolo in Urbe*.

[28] Da notare l'evoluzione del termine *oikonomia* dal verbo *oikonomein* (cf. ib., p. 189). Non si può non vedere in questa origine una sorprendente analogia con la tradizione canonica che ha avvertito nella *dispensa* una attuazione della sensibilità operativa del *paterfamilias* nel regime domestico (donde l'italiano *dispensa* o il castigliano *despensa*). La sorpresa cresce ancora se si tiene presente che i romani enfatizzavano l'aspetto di amministrazione quasi giudiziale (*dispensare*, decidere distinguendo). Sembra veramente eccessiva la censura all'*oikonomia*, anche se nell'ortodossia, in *A guide to the Eastern Code*, ed. by G. Nedungatt, Roma 2002, p. 839 con nota 51.

[29] Lo è perfino nel nome *nomos, nomia*...

zione della legge di per sé. La *oikonomia* non farà diventare il sistema canonico una sorta di ordinamento sassone[30], ma, quando serve, lo farà molto più attento alle circostanze concrete. La relazione che commentiamo propone diversi esempi nei *sacri canones* e nei suoi più conosciuti e autorizzati commentatori, anche nell'ortodossia.

Pur non potendo approfondire l'analisi così valida del Prof. Troianos, non possiamo tuttavia esimerci da una considerazione d'insieme sulla sua erudita esposizione.

Viene a mancare nell'ordinamento canonico, mi sembra, una linea dinamica di considerazione che partendo dalla *salus animarum*, come espressione della volontà salvifica universale di Dio[31], attraverso la manifestazione dell'umanità[32] e benignità del Salvatore[33] arrivasse alle categorie, fortemente radicate nella *natura umana*, di *aequitas, epikeia, oikonomia, dispensa.* Con fiducia nel responsabile dell'applicazione della norma. I canoni attuali sulla dispensa (cc. 1536-1539) sembrano lasciare poco spazio alla *aestimatio patris,* privilegiando la considerazione delle circostanze *ope legis.* Dobbiamo salutare con piacere il § 2 del canone 1536: *Bonum spirituale christifidelium est iusta et rationabilis causa*, che almeno per ciò che concerne la causa — le circostanze esistenziali — dà ampio potere di discernimento. Ma credo che le fonti e la tradizione orientale potrebbero fornire più fecondi spunti di evoluzione in materia così cristiana e produttiva di carità.

A questo punto è giocoforza fermarsi nell'analisi dettagliata delle relazioni. Credo che quelle che precedono abbiano focalizzato problemi veramente importanti per tutto l'Oriente cristiano. Ci si permetta perciò di conglobare tutti gli altri contributi, senz'altro validissimi, in una discutibile distribuzione che possa servire da guida al lettore, mettendo in conto una certa arbitrarietà nell'accorpamento:

Tematica generale:

— S.E. Mons. Emilio Eid, *Costituzione Apostolica Sacri canones*.

---

[30] Anche se sempre si dovrebbe fare attenzione ai nostri *corpora iuris* che sono essenzialmente *esistenziali* più che casuistici.

[31] Cf. 1Tim 1, 4.

[32] Ciò mi riporta ai miei studi di Diritto Romano e all'ammirazione per la legge D. 1, 14, 3 (dalla quale trae origine l'*error communis* e tutta la teoria sul *funzionario di fatto*) e alla sua espressione *hoc enim humanius est* applicata niente meno che alla sanzione degli atti pubblici autorizzati da uno schiavo clandestino. Il Krueger (cf. *Corpus Iuris Civilis* in h.l., nota 11) sembra attribuirla ad una interpolazione giustinianea: il che non farebbe altro che avvicinarla alle nostre riflessioni. Per finire l'argomento, è da lamentarsi che la codificazione vigente (can. 994) abbia escluso dalla norma canonica la potestà giudiziale che è precisamente quella che le diede origine.

[33] Cf. Tit 3, 4

— Prof. Lorenzo Lorusso, o.p., *Interrelazione dei due Codici nella Chiesa.*
— S.E. Mons. Peter Erdő, *"Salus animarum: suprema lex".*
— Prof. Onorato Bucci, *Il Collegio dei vescovi nelle sue origini.*
— Prof.ssa Maria Ionella Cristescu, c.i.n., *La "Theotókos" nel "Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium".*

Liturgia:

— Prof. Cyril Vasil', s.j., *Norme riguardanti l'edizione dei libri liturgici.*

Le Chiese *'sui iuris'*

— Prof.ssa Astrid Kaptjin, *Problématiques concernants les Eglises de droit propre et les Rites.*
— Mons. Antonios Aziz Mina, *Sviluppo del diritto particolare nelle Chiese "sui iuris".*

La vita consacrata:

— Prof. Jobe Abbass, o.f.m. conv., *The Consecrated Life: "donum caritatis" in the East and the West.*

Munus docendi:

Prof. George Nedungatt, s.j., *Ecclesiastical Universities and Faculties in the Eastern Catholic Churches.*

Le sanzioni penali nella Chiesa:

— Prof. Carl Gerold Fürst, *Diritto penale e carità.*
— Mons. Andrews Thazhath, *Administration of Justice in the Patriarchal Churches.*
— Prof. Pablo Gefaell, *Tribunali delle Chiese "sui iuris" non patriarcali.*
— Prof. Dimitrios Salachas, *"Ius Oecumenicum" e sua attuazione nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali.*
— Prof. Péter Szabó, *Matrimoni misti ed ecumenismo. Prospettive del riconoscimento ortodosso dei matrimoni misti con speciale riguardo al caso della celebrazione cattolica.*

Il volume si apre con gli indirizzi di saluto delle diverse autorità invitate e presenti, a cominciare dal Cardinale Prefetto della Congregazione per le Chiese Orientali.

La parte strettamente congressuale si chiude con un incisivo discorso dell'allora Segretario di Stato. Nella sua allocuzione il Card. Sodano si è soffermato sull'origine divina dell'Episcopato, sulle peculiarità e l'esercizio del Primato di Pietro nelle Chiese Orientali e sul principio della territorialità nell'ordinamento canonico.

Infine come chiusura dei lavori, il Messaggio di Giovanni Paolo II ai partecipanti, che sottolinea punti fondamentali e circostanze provvidenziali, ha messo in rilievo la commemorazione, appena trascorsa, del

grande Giubileo dell'anno 2000, il particolare slancio ecumenico che deve ispirare l'azione delle Chiese Orientali e il primato in tutta la Chiesa della Nuova Legge della carità del resto molto opportunamente inserita nel titolo del Simposio, *vehiculum caritatis*. Una sentita invocazione alla Theotókos fa finire in preghiera le parole del Papa[34].

Si aggiunge poi, come complemento del volume, una ampia parte dedicata alle comunicazioni inviate al Simposio stesso sulle più svariate questioni canoniche, che non sempre si riducono all'ambito specifico ed esclusivo delle Chiese orientali, ma si aprono ad analogie con le norme della Chiesa latina o si riferiscono a impostazioni molto localizzate. Lasciamo da parte qui gli studi che prospettano un'analisi comparata con gli istituti del CIC (cf. sulla querela di nullità, pp. 603-621; sul diritto penale, pp. 623-641; sullo stile testuale, pp. 679-685; su missione ed evangelizzazione, pp. 725-733; sulla relazione tra i vescovi e i superiori dei religiosi, pp. 761-781); sui primi lavori di preparazione del CIC e la codificazione orientale, pp. 735-751; la liturgia e i sacramenti, pp. 867-879; l'impedimento di consanguineità, pp. 909-918) e quelli che si riferiscono a Chiese legate ad un territorio specifico (cf. Chiesa greco-cattolica ucraina, pp. 643-658; Chiesa greco-cattolica rumena, pp. 659-677; Sinodo inter-eparchiale italiano [Grottaferrata, 1994] pp. 713-723 [cf. *etiam* I Assemblea dell'eparchia di Lungro, pp. 887-892]; Chiesa Caldea e Chiesa Assira d'Oriente, pp. 881-886; Christos Yannaras e lo scandalo ortodosso, 921-939). Ciò detto, ne rimangono alcuni di un certo spessore qualificatamente orientale, che cercheremo di riassumere nel seguito.

Il Prof. Ceccarelli Morolli (*Il CCEO ed il diritto ecclesiastico pubblico: brevi note sui canoni 98, 99 e 100 del Codice*, pp. 687-691) accenna ad un problema che diventa interessante per la sua peculiarità e le sue possibili applicazioni. La riflessione sul carattere dei possibili accordi del Patriarca con le autorità civili, a cui fa riferimento il can. 98, sembra aver bisogno di una maggiore precisione in quanto è evidente che il Patriarca può avere giurisdizione *ecclesiale* interstatale, come del resto ce l'ha la Sede Romana. Un approfondimento di tale circostanza ed analogia potrebbe portare a conclusioni più chiare.

Tale chiarezza e precisione sembrano anche richieste dall'applicazione concreta che lo stesso CCEO fa all'annosa questione degli statuti personali nel can. 99. L'importanza del diritto matrimoniale e di famiglia esige una chiarezza e validità che vada oltre la mera convenienza o auspicabilità (*curet ... expedit*). Credo che sull'argomento ci sia già abbastanza letteratura giuridica per suggerire un intervento della suprema autorità della Chiesa nei punti più critici della problematica.

---

[34] Il Papa ricorda esplicitamente la relazione sulla *Theotókos* che si trova tra i contributi del presente Simposio.

Infine il can. 100 che regola le modalità dell'intervento del Patriarca nei casi a cui fa riferimento, in quanto procedurale sta bene dopo i precedenti, ma in relazione.

Qualche riserva, per quanto attiene a queste materie, credo sia necessaria nell'interpretazione del can. 152, sugli Arcivescovi maggiori. Essi sembrano figure canoniche *in itinere* al Patriarcato; dunque abbisognerebbero anche di un processo in ordine alla piena identificazione che nell'*interim* rispettasse l'autorità e il prestigio del Patriarca — questa forte caratterizzazione personale del Patriarca sembra dedursi anche dall'impossibilità di ammettere un Vicario Patriarcale per auto il territorio di giurisdizione patriarcale. Della questione si occupa un'altra comunicazione al Simposio — *pleno iure*.

Sull'argomento degli accordi internazionali, nel caso *Concordati*, c'e un altro contributo di Mons. Palomino (pp. 893-901), che dopo aver studiato la nuova impostazione del problema dopo il Concilio e aver ricordato alcuni esempi recenti, si occupa in particolare del Medio Oriente. Prende in considerazione gli accordi della Santa Sede con Israele (1994) e con l'Autorità Palestinese (2000). Il commento dell'A. insiste sul ruolo che questi accordi possono avere in difesa della libertà religiosa e il freno al fanatismo fondamentalista, così come al riconoscimento della necessità di concordare uno statuto peculiare per Gerusalemme.

Oltre alle relazioni di cui si è fatto già cenno, un gruppo, non ridotto né di numero né di importanza dei problemi trattato si riferisce alle modalità della giurisdizione e del suo esercizio nelle Chiese orientali.

La questione della terminologia, la giurisdizione e la pratica dell'ammissione nell'ordinamento della figura giuridica di un Vicario Patriarcale occupa lo studio del Prof. Juan Pedro De Gant (pp. 703-711) che aggiorna su una questione che sembra aver bisogno di una regolamentazione più chiara[35] e vincolante per tutte le ipotesi che possono prospettarsi e cui egli dedica una rassegna molto documentata, senza dimenticare la necessità di adeguare la realtà alle parole della legge e delle Istruzioni della Congregazione per le Chiese Orientali. In ogni caso i problemi suscitati dalla giurisdizione patriarcale sui fedeli fuori del territorio patriarcale

---

[35] Anche nel senso della revisione del can. 78, che certamente è molto chiaro, ma forse eccessivamente riferito a *tutta* la giurisdizione patriarcale quando possono sorgere problemi che non coinvolgano tutta la giurisdizione patriarcale, ma parte di essa — o tutta ma limitata con diversi criteri — in ragione della materia, delle persone e perfino della creazione di nuove eparchie o del territorio *in diaspora*. Nel messaggio del Card. Sodano al Simposio, facendosi pure tramite di un parere ed una speranza del Papa, c'è un forte accenno al principio della territorialità della giurisdizione patriarcale (cf. p. 590). Ma neanche si può disconoscere il fatto delle comunità rituali fuori confini; e perfino la circostanza che alcuni patriarchi, penso che più legati al rito (e per il rito alle persone) che al territorio, hanno la loro sede fuori del territorio geografico-politico storico: Gerusalemme, Beyruth, Damasco...

sono specialmente pressanti oggi quando c'è una incredibile mobilità fisica che trova nei fedeli dell'Oriente cristiano una grande attualità.

Perciò abbiamo letto con interesse la chiara esposizione di S.E. Joseph El-Khoury[36] (pp. 753-759), che, in poche pagine, espone una problematica senz'altro vissuta da lui in prima persona e che deve essere oggetto di chiara e concordata riflessione da parte della Santa Sede, quella cioè dei Patriarchi e degli eparchi locali con situazioni particolari di gruppi lontani delle loro radici ecclesiali e culturali. È vero che si procede, credo, con una certa frequenza e facilità alla creazione di eparchie personali e locali nella diaspora, ma il fatto di vincolarle al Patriarca rafforzerebbe ancora di più le comunità che per il loro isolamento hanno bisogno di una qualificata coesione.

Una trattazione più sistematica ancora del problema della giurisdizione patriarcale sui fedeli che non risiedono nel territorio *patriarcale* è intrapresa da D. Le Tourneau (pp. 825-836). Con una meticolosa analisi delle fonti[37] e della legislazione vigente insieme con l'ispirazione conciliare della stessa, l'A. suggerisce vantaggi di tipo pastorale e giuridico che spingerebbero verso una maggiore elasticità nell'uso compensato della giurisdizione personale e territoriale. La figura del Patriarca orientale potrebbe essere precisamente un punto di riferimento molto adeguato[38] in questa questione.

I. Monczak (*Appointments of Bishops in Self-governing Eastern Catholic Churches*, pp. 857-865) studia le modalità di interpretazione e le possibilità di sviluppo verso una maggiore autonomia nella scelta dei Pastori da parte delle Chiese orientali autonome, facendo riferimento in concreto al Metropolitano ucraino di Kyiv-Halič.

Due comunicazioni (Hugo Schwendenwein, *Die Ersthierarchen in den Katholischen Ostkirchen*, pp. 941-960; e E. C. Suttner, *CCEO, Canon 43 und der Primatsanspruch sowie die Primatsausübung des römischen Bischofs. Überlegungen zu "Unum sint", Art. 95*, pp. 961-974) si occupano poi anche della giurisdizione e del suo esercizio nella disciplina orientale.

La prima mi è sembrata una esposizione chiara e completa, direi perfino didattica, dell'ordinamento vigente nei diversi ranghi della *sacra hie-*

[36] Arcivescovo dei Maroniti di Montréal (cf. Annuario Pontificio 2007, p. 640).

[37] A partire dal Concilio I di Nicea (ib., p. 826): sembra però evidente che la questione tanto per il contesto culturale odierno come per i problemi di disciplina intraecclesiale di allora richiede una considerazione molto lontana da quella che diede origine alle norme dei primi Concili.

[38] Fino al punto di servire pure di paradigma alle comunità ecclesiali in diaspora in qualsiasi punto del mondo. Infatti questo *vinculum communionis* può essere anche un servizio, oltre che ecclesiale, di carità, culturale ed umano, da offrire a fedeli con difficoltà di ricezione che rischierebbero la fede insieme con altri valori della loro tradizione.

rarchia, con i rispettivi organi collegiali, deliberativi e consultivi, caratteristici dell'Oriente cristiano.

La seconda, più impegnativa anche per le sue implicazioni ecumeniche, è un saggio storico sul potere dell'Imperatore, che tante volte dichiara e riconosce il numero e l'ordine tra i Patriarchi — ma evidentemente non ebbe mai una funzione di controllo nelle giurisdizioni, poiché si rimise sempre alle norme dei Concili, che non hanno bisogno di ulteriori regolazioni giuridiche coattive in quanto la comune ammissione elimina le possibilità di conflitto. La Chiesa di Roma, al di là del problema della sua giurisdizione, è riconosciuta espressamente dal Concilio Lateranense IV[39] come la prima in dignità davanti alle altre quattro sedi patriarcali d'Oriente. Fin dall'inizio è stata riconosciuta a questa dignità un'origine apostolica. Ma solo nel Concilio Vaticano I si arriva a una chiara e solenne definizione in senso canonico giurisdizionale della *suprema Ecclesiae auctoritas*[40]. Tale configurazione però supera quella che si era osservata al principio in ordine di dignità riconosciuta a un Patriarcato Latino. Perciò l'essere e l'esercizio di una *suprema Ecclesiae auctoritas* va ripensato senza eccessivo riferimento a quella che lungo il tempo è stata l'evoluzione del Patriarcato Latino. In questo senso l'autore si riferisce a una autonomia della Chiesa di Roma per ordinare, conservare o cambiare i propri ordinamenti interni, ma senza pretendere d'imporre agli altri i propri criteri, ma ragionando in quanto *suprema auctoritas* in modo differenziato. Il principio può avere conseguenze tanto nell'ordine interecclesiale cattolico — e per quanto si riferisce a noi nella relazione con le Chiese dell'Oriente cattolico — come nelle relazioni ecumeniche con le Chiese sorelle separate. Questa sarebbe la chiave di lettura di due documenti particolarmente significativi del Pontificato di Giovanni Paolo II: il messaggio al Congresso Mondiale delle Chiese in Ginevra, il 12 giugno 1984 e, soprattutto l'Enciclica *Ut unum sint* del 25 maggio 1995.

Ricordiamo qui infine lo studio di James A. Coriden (pp. 693-702) che, oltre alla storia e alle considerazioni critiche sull'atteggiamento della Chiesa tutta nei confronti dell'azione immediata dello Spirito sui fedeli, avanza una constatazione che non può passare inavvertita: dei 1752 del CIC solo 7 fanno riferimento a questa azione dello Spirito; nel CCEO, che ha meno canoni (1546), ben 17 si occupano di questa azione carismatica. Non c'e che congratularsi di questa prevalenza del riconoscimento dell'azione dello Spirito nella Chiesa che sempre ha dato singolare importanza alla Luce e all'Amore nella sua Teologia e nella disciplina canonica. Tutto ciò ben si accorda con una spiritualità che, come abbiamo

---

[39] Cf. Denzinger-Umberg, Herder, Barcelona 1948, p 204 n. 436.

[40] Cf. ib., p. 504, n. 1827.

visto, offre tanto spazio al senso del sacro, della contemplazione, e alla liturgia.

Il volume finisce con un articolo del Rettore del Pontificio Istituto Orientale sul ruolo teologico ed ecclesiologico delle Chiese Orientali Cattoliche nel dialogo ecumenico tra Oriente ed Occidente (pp. 975-987). La relazione di P. Vall Vilardell costituisce una messa a punto documentale, teologica, pastorale e canonica del problema con uno speciale spunto sulla questione del *uniatismo*. L'ultime parole dànno voce alla speranza che tutti insieme, Oriente ed Occidente, si possa accettare il compito di pregare e di lavorare per la pienezza della Chiesa di Cristo.

A mo' di commiato penso di dover confessare che è stato mio principale intendimento fare una glossa al CCEO dall'interno dello stesso Codice, evitando la facile tentazione di ricorrere al parallelismo con il CIC. Non so se ci sono riuscito. E neanche se questo mio *pre-giudizio* mi ha portato a sorvolare su alcuni contributi che meritavano maggior rilievo. Abbiamo bisogno, noi latini per primi, di uno studio profondo ed autonomo dei *sacri canoni*, quelli cioè per cui si reggono le Chiese Orientali Cattoliche. Sono la nostra matrice e la nostra più antica e più fresca identità. Abbiamo bisogno della loro antichissima giovinezza che rifonda vita nelle norme a volte troppo tecniche e garantiste della nuova anzianità latina. A tutto ciò si deve estendere il *vehiculum caritatis* in un *iter* incessante di andata e ritorno. Una simbiosi che non dovrebbe escludere altre sponde avvicinate ed avvicinabili da entrambi le parti.

Ab Oriente lux, lex in Meridie. Mi si consenta questo nuovo e bellissimo brocardo per caratterizzare la legge tutta della Chiesa integra. *Ab Oriente lux:* Sì, perché siamo ben convinti che ci manca ancora un ritorno alle fonti del chiarore, del fuoco, dell'amore, dell'ispirazione che le Sante Chiese dell'Oriente Cristiano hanno sempre riportato dal loro Diritto. *In Meridie, lex*: certezza, sicurezza, solidità e solidarietà. È vero che senza la luce non arriva la pienezza, un buon mezzogiorno. Ma è altrettanto vero che senza il mezzogiorno, che si aspetta, la luce dell'alba non può raggiungere la pienezza della sua totalità. Lo Spirito, la Chiesa *Cattolica*, il Concilio Vaticano II, sperano questa radiosa sintesi, nella quale sarà la piena testimonianza della Chiesa Una, Santa, Apostolica, Universale.

Tribunale della Rota Romana
00120 Città del Vaticano

José María Serrano Ruiz

RECENSIONES

ACHKARIAN, Hovsep, *Manuale di iconografia armena*, [Spiritualità e Promozione Umana, 35], Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2005, pp. 158, € 10,00.

Quando si parla di arte armena si pensa solitamente all'architettura, alla quale nel panorama editoriale italiano sono dedicate pubblicazioni di altissimo livello, come il monumentale lavoro di Paolo Cuneo. Più trascurate, anche per una oggettiva scarsità di testimonianze, sono le arti figurative, tanto che, a mia conoscenza, questo studio di Hovsep Achkarian (A.) è l'unica monografia in lingua italiana dedicata all'iconografia armena.

A. tratta l'argomento dal punto di vista di un conoscitore a tutto tondo della materia. Egli, infatti, coniuga le necessarie conoscenze scientifiche — è docente di iconografia presso l'Istituto Euromediterraneo ISR di Tempio Pausania-Olbia —, con la pratica della pittura di icone: ha frequentato l'Accademia delle Belle Arti di Roma e le sue opere sono state esposte in diversi Paesi europei, oltre che in Libano e Siria.

In questo studio A. si propone di ripercorrere la storia dell'iconografia armena, dalla sua genesi al tramonto, sia vagliando le fonti letterarie e documentarie medievali e moderne, sia esaminando il retaggio delle arti figurative sopravvissuto alle tormentate vicende della nazione armena, che — come egli ribadisce più volte nel corso della monografia — hanno contribuito in modo decisivo al depauperamento di quel patrimonio iconografico. Una delle maggiori difficoltà incontrate dallo studioso di iconografia armena sta nella dispersione del materiale oggetto della sua ricerca su un territorio — l'Armenia storica,— oggi diviso tra più entità politiche distinte. E proprio l'impossibilità di avere diretto accesso *in loco* ai reperti costituisce uno dei limiti dello studio di A., come del resto lo stesso autore dichiara nell'Introduzione.

La monografia si articola in cinque capitoli. Il primo, brevissimo, introduce l'argomento, sostenendo, tra l'altro, — sulla scorta di studi di Sirarpie der Nersessian e di padre Akinean — l'esistenza di icone e immagini sacre in Armenia fin dall'inizio del IV sec., e ritorna sul *Leitmotiv* delle perdite subite dalle arti figurative armene a causa delle reiterate invasioni e distruzioni subite dall'Armenia e culminate con i tragici fatti del 1915.

I tre capitoli seguenti ripercorrono la storia dell'iconografia armena, dalla prima produzione di arte figurativa sacra fino al XX sec.

Il secondo capitolo raccoglie le testimonianze iconografiche fino al X sec., basandosi, per il periodo più antico, esclusivamente sulla testimonianza delle fonti letterarie, di circa un secolo successive al definitivo affermarsi del Cristianesimo in Armenia (inizi IV sec.), ed esaminando nel dettaglio la decorazione iconografica della chiesa della Santa Croce, sull'isola di Ałt'amar, nel lago di Van, fatta edificare, agli inizi del X sec., dal re Gagik I. Lo sviluppo dell'iconografia nei secoli XI-XV è, invece, oggetto del capitolo seguente, nel quale vengono messi in luce gli influssi bizantini sull'arte armena, di cui porta testimonianza la

straordinaria fioritura iconografica delle miniature ciliciane. Il quarto capitolo è riservato al periodo del declino dell'arte sacra armena, tra i secoli XVI e XX, quando si fa strada uno stile occidentalizzante a scapito di suggestioni più rigorosamente ispirate alla tradizione armena. A questo riguardo A. esprime l'auspicio che la ricerca artistica oggi in atto in Armenia porti al recupero della "cifra iconografica tradizionale" e ricorda, nelle righe conclusive del capitolo, il gruppo "Momik", un movimento artistico che si occupa di iconografia armena e arte sacra occidentale. Una menzione a parte va riservata alle pagine dedicate, in questo capitolo, all'arte figurativa del Naxiǰewan, la Regione autonoma del Azerbaigian, ricca di tante testimonianze di arte armena, recentemente venuta alla ribalta delle cronache per lo scempio delle celebri croci di pietra (*xač'k'ar*) che vi si sta consumando.

L'ultimo capitolo, infine, più specialistico, è dedicato alla tecnica della produzione iconografica e descrive nel dettaglio i tipi di supporto usati, le tecniche di imprimitura e i procedimenti di fabbricazione dei colori.

A conclusione del volumetto si trovano un "Quadro riassuntivo sulla storia dell'Armenia" (pp. 121-123) e 26 riproduzioni fotografie (pp. 129-155) — più una cartina geografica dell'Armenia storica — con alcuni splendidi esempi di arte figurativa armena, dai piatti eburnei della legatura dell'Evangeliario di Eǰmiacin, alle icone cipriote del XX sec., passando per un paio di rilievi di Santa Croce ad Ałt'amar e alcune miniature ciliciane, al cui vivace cromatismo la fotografia in bianco e nero non rende affatto giustizia.

Come dichiara lo stesso A., questo lavoro resta largamente debitore agli studi della bizantinista Sirarpie der Nersessian e dell'arcivescovo Sedrakian, le cui opere sono più volte citate. Resta, tuttavia, una pecca il non aver rintracciato e segnalato in nota con precisione il passo delle fonti a cui si attinge una data notizia, in modo da permettere al lettore volonteroso o curioso di verificare agilmente il contesto delle informazioni fornite. Citare, invece, il passo di un autore attraverso le citazioni riportate nella letteratura secondaria — come capita, per esempio, con il brano di Yovhannēs III Ōjnec'i a p. 43 — o presentare un rimando che segnala soltanto autore, titolo dell'opera, luogo e data di edizione, omettendo l'indicazione del libro, del capitolo ed eventualmente della pagina, — come capita sovente nelle note di questo studio — suscita nel lettore una certa diffidenza rispetto alla correttezza metodologica della ricerca.

Non mancano qua e là delle sviste che una accurata rilettura del testo avrebbe potuto evitare. Un primo sussulto il lettore lo ha quando, a p. 18, si ricordano "le ricerche del bizantinista Sirarpie der Nersessian, al quale ogni studio sulle fonti della cultura armena rimane largamente debitore": nel corso del testo, beninteso, alla der Nersessian viene restituito il genere femminile che le compete, anche se a p. 52 è menzionata come Scirarpi. La città di Ani viene data come "capitale dell'Armenia" dall'885 (pp. 65 e 122), ma in realtà essa divenne capitale solo con Ašot III il Misericordioso (952/3-977), celebrato appunto come suo fondatore, mentre a p. 66 si afferma che nella città di Ani sorgerebbe il "convento di Horomos", quando invece Hoṙomosavank' sorge al di fuori di Ani. A p. 73 i rilievi che ornano le lunette del portale del *gawit'* della chiesa di S. Karapet nel complesso monastico di Noravank', e quelli delle lunette della cappella-mausoleo de-

dicata alla Santa Madre di Dio, appartenente al medesimo monastero, sono descritti come se decorassero tutti quest'ultima cappella, presentata come una chiesa a sé stante, anziché come uno degli edifici dell'importante e celeberrimo complesso di Noravank'. A p. 74 si parla di invasioni selgiuchidi e tartare in Armenia nel IX sec., mentre a p. 93 il Naxiǰewan è citato come "regione autonoma della Repubblica Armena", quando invece è una regione autonoma dell'Azerbaigian, e si afferma che sarebbe stato occupato dagli Arabi nel VI sec. C'è poi una certa confusione nella menzione dei *catholicoi* armeni di nome Nersēs: a p. 43 si parla di un *catholicos* Nersēs il Grande (524-533), ma Nersēs I il Grande fu a capo della Chiesa armena una paio di secoli prima (353-373), mentre l'allusione è probabilmente a Nersēs II, sotto il quale fu convocato il concilio di Duin (555), mentre il *catholicos* Nersēs II il Grazioso di cui si parla a p. 69 è in realtà Nersēs IV il Grazioso.

Uno dei punti dolenti di ogni studio in ambito armenistico è la traslitterazione dei termini armeni in alfabeto latino, per la quale esistono diversi sistemi di trascrizione, malgrado da anni sia stata messa a punto una traslitterazione scientifica alla quale varrebbe la pena attenersi. In questo studio A. ha raggiunto livelli babelici di confusione, mischiando sistemi di traslitterazione diversi, alcuni dei quali, francamente, mai visti. Il nome del celebre storico Mosè di Corene, per esempio, appare in quattro varianti: Movses Chorenazi — tra l'altro con la C minuscola a p. 29, Chorenaz'i (p. 29 n. 1), Xorenac'i (p. 125) e Movses Xorenazi (p. 108), mentre il titolo della sua opera è citato nella nota di p. 29 come *Patmut'un Haioz'* e nella bibliografia a p. 125 come *Patmutiwn Haioc'*. Ancora: T. Dasnabedian (p. 31 n. 4) e T'. Tasnapetian (p. 125); Ecimiazin (pp. 32, 33 n. 8) ed Ej'miacin (p. 125); Vrdanes K'ert'ogh (p. 40) e K'ert'ol (p. 126); Sciahnazarian (p. 44) e Šahnazarian (p. 125); Orbelian e Orpelian (p. 50); Gagik e Gaghik (p. 53), mentre poco più avanti il nome della chiesa di Santa Croce è dato come Surb Xaci (p. 57), Chaci e più sotto Xac' (p. 60); a p. 82 nello spazio di sette righe il nome della stessa città ricorre come Giulfa e Ciugha, e di questo passo si potrebbe continuare davvero a lungo... Per giunta, proprio a causa dell'esitazione tra diversi sistemi di trascrizione, evidentemente cambiati all'ultimo minuto, l'elenco delle opere in Bibliografia, ordinato alfabeticamente, si discosta in più punti dalla corretta successione alfabetica.

Non si tratta certo di peccati mortali, ma se chi ha una certa dimestichezza con le cose armene avverte una sgradevole sensazione di rabberciatura, chi è privo delle specifiche conoscenze linguistiche, potrebbe restare affatto disorientato.

Malgrado le imprecisioni e i difetti, lo studio di A. merita, comunque di essere segnalato proprio perché viene a occupare una nicchia fino a oggi rimasta vuota nella produzione scientifica sull'arte armena in lingua italiana, tanto più che la ricerca sul materiale iconografico, in particolare quando esso è ispirato a soggetti di matrice religiosa, diventa un tassello importante per una più compiuta riflessione sulla visione teologica della società che lo ha prodotto, permettendo così di acquisire elementi importanti per la storia della spiritualità armena.

M. Bais

AUFRÈRE, Sydney H. & Nathalie BOSSON, *Guillaume Bonjour, Elementa linguæ copticæ. Grammaire inédite du XVIIe siècle*. Préface par Ariel SHISHA-HALEVY, [Cahiers d'orientalisme 24], Edts. P. Cramer, Genève 2005, pp. CI + 191 + 8 planches, € 100,00.

Jusqu'il y a quelques années, le P. Guillaume Bonjour (1670-1714), des ermites de Saint-Augustin, n'était qu'un nom perdu dans les bibliographies des études coptes. On le voit cité pour ses travaux théologiques par Ludwig Stern dans sa *Koptische Grammatik*, Leipzig 1880, p. VIII de l'Introduction; p. 446, le savant allemand donne le titre, pas tout à fait exact, de son *Exercitatio in monumenta coptica seu aegyptiaca bibliothecae vaticanae* parue à Rome en 1699, pour ajouter entre crochets: "Ein seltenes Buch" — l'avait-il vu? C'est donc tout le mérite des deux auteurs que d'avoir sorti de l'ombre, dans ce vingt-quatrième *Cahiers d'orientalisme*, autant l'œuvre que l'attachante personnalité du moine toulousain.

Bonjour entre très jeune au couvent dans sa ville natale. Il quitte la France en 1695 pour s'établir à Rome, appelé par son confrère Enrico Noris, cardinal et premier custode à la Bibliothèque Vaticane. Une année plus tard, il publie une *Dissertatio de nomine Patriarchæ Josephi à Pharaone imposito* qui l'introduit dans la république des lettres; Leibniz lui-même en prend connaissance, mais la thèse de l'auteur n'emporte pas son adhésion, qui veut "prouver que le patriarche Joseph a été le Mercure des Égyptiens" (cf. p. XXV et XLIX). Le plus important, c'est que, sur la lancée de la *Dissertatio*, Bonjour va s'adonner aux études coptes, reprenant à Rome le flambeau d'Athanase Kircher mort en 1680. Non seulement il lira avec diligence les manuscrits de la Vaticane, mais il va encore copier le livre de Daniel et les Petits Prophètes à partir d'un manuscrit acheté par Bernard de Montfaucon à Venise et que le célèbre Bénédictin lui montre lors d'une rencontre en automne 1698 — mais à cette date, Bonjour a déjà rédigé ses *Elementa* et il ajoutera en marge les exemples tirés du nouveau manuscrit. On reste stupéfait devant la rapidité avec laquelle le jeune religieux travaille, un labeur philologique acharné qui hélas restera inédit, à part l'*Exercitatio* de 1699 mentionnée plus haut. Les tribulations de la vie monastique, l'obéissance aux ordres des supérieurs le porteront dorénavant à d'autres tâches et, dès la fin 1707, sous d'autres cieux, puisque Bonjour finira sa courte existence au service de l'empereur de Chine en 1714: c'était l'époque de la querelle des rites chinois, mais l'Augustin, arpentant les provinces de l'empire avec des Jésuites pour en établir la carte, a semble-t-il préféré la collaboration scientifique à la polémique.

Dans leur longue introduction très érudite, les AA. brossent le portrait de Bonjour et de son temps pour montrer la genèse et le sort, aussi posthume, de ses *Elementa*, la grammaire inédite dont ils présentent ensuite l'édition à partir du manuscrit autographe conservé à la Biblioteca Angelica de Rome, là-même où elle fut rédigée. Ces pages denses, parfois un peu touffues, avec un apparat de notes impressionnant, constituent en fait une véritable histoire des études coptes en Occident, où nous retrouvons toutes les figures plus ou moins connues qui l'ont illustrée au XVIIe et au XVIIIe siècle. Des noms comme Wilkins, Lacroze, Woide ou Giorgi sont familiers, un Christian Blumberg déjà moins. Quant à Di-

dymus Taurinensis (p. XXI, n. 25), il n'est autre que Tommaso Caluso di Valperga (ou Valperga di Caluso, 1737-1815), mentor de l'Alfieri, maître d'Amédée Peyron pour les langues orientales, qui en parle avec débordante affection dans sa grammaire de 1841, p. XII (sur Caluso, cf. la notice du *DBI* 16 [1973], 827a-832b, par P. TREVES et P. DELSEDIME). Disons aussi que le P. Giorgi n'a jamais publié de grammaire copte en arabe (p. XXXIX), puisque cette attribution est due à une erreur de catalogage, comme le soupçonne vaguement W. Kammerer; parue à Rome en 1878 (!), elle est l'œuvre d'Agapius Bšāy, cf. la *GCAL* de Graf, vol. IV, p. 167. Eusèbe Renaudot était le petit-fils, non le fils de Théophraste (p. LXIX). Quant aux *Rudimenta* de Tukhi, il n'est pas correct de dire qu'ils "se cantonnent à la langue sahidique" (p. LXXIV), puisque le bohairique y tient la première place, comme on s'y attend pour une grammaire à l'usage des étudiants de la Propagande férus de liturgie; nous sommes encore moins sûr qu'ils aient "assimilé la leçon des *Elementa*", Tukhi restant attaché à l'enseignement traditionnel du copte selon le modèle égyptien au moyen âge.

La recherche bibliographique des AA. est très riche et bien documentée. Relevons, pour la compléter, que pour le livre de Daniel en bohairique, l'édition de Giuseppe Bardelli publiée à Pise en 1849 offre un texte critique nettement supérieur à celui de Tattam (cf. p. LXIV, n. 246); le manuscrit de Montfaucon y porte le sigle B. Au sujet du cardinal Stefano Borgia et de sa fameuse collection (cf. n. 298, p. LXXIV), on verra la monographie de P. ORSATTI, *Il fondo Borgia della Biblioteca Vaticana e gli studi orientali a Roma tra sette e ottocento* (StT 376), Città del Vaticano 1996, qui cite Bonjour sans l'identifier, avec une mauvaise graphie, p. 109, n. 51: jusqu'à sa mort, le cardinal avait gardé dans son palais romain une copie des *Elementa*, le Vat. Borg. 130. Puisque l'occasion s'en présente, rappelons que le Museo Civico de Velletri avait mis sur pied une magnifique exposition en 2001, dont il reste le catalogue, A. GERMANO e M. NOCCA (edd.), *La collezione Borgia. Curiosità e tesori da ogni parte del mondo*, Naples 2001.

À la suite de cette passionnante introduction, le texte des *Elementa* est présenté dans une édition de facture impeccable, jusqu'au très élégant "cadeau" au graphisme délicat, dessiné par M. Aufrère (cf. p. XIII), qui divise certains tableaux de paradigmes, e.g. p. 120ss. Juste quelques coquilles ont échappé à la relecture, comme ب à la fin de الجنوب (p. 18), ⲥⲛⲟⲩϯ p. 26 n. 23, ⲛ̇ⲣⲟⲃ̄ p. 48 l. 11, ⲛ̇ⲧⲉϥϣⲉⲛⲁϥ p. 53, l. 10, ⲛ̇ⲍ̄ⲛ̇ⲕⲱⲃ p. 54 l. 21, ⲛⲉⲁⲛⲙⲟⲩ p. 145 l. 1. Deux index, celui des citations bibliques et liturgiques, ainsi que des auteurs cités par Bonjour, parachèvent l'édition. Quant à la table des matières du volume, elle donne l'intitulé de chaque paragraphe des *Elementa* (p. 185-190). Nous avons donc en main, outre un livre d'art, un excellent instrument de travail.

Guillaume Bonjour n'avait que vingt-huit ans lorsqu'il rédigea sa grammaire copte. Muni de profondes connaissances en orientalisme (cf. sa formule: "Quantum verò ..., facilè cognoscent quotquot sciunt Æthiopicè, Arabicè et Hebraïcè", p. 17, l. 23-24), il s'est mis à la tâche avec certainement beaucoup d'enthousiasme juvénile et un grand sens de l'originalité de cette langue à laquelle il se montre très attentif. Voici comment il exhorte quelque part le lecteur: même si on a affaire à un mot d'origine grec — et l'on sait combien il y en a en copte —

c'est le "genium linguæ Ægyptiacæ" qu'il faut toujours observer (p. 21, l. 30). Ailleurs, il note fort à propos un "Ægyptismum" (p. 65, l. 2). Il confesse humblement, mais non sans fierté, ce qu'il est le premier à avoir vu dans les trois modes coptes qu'il distingue pour exprimer la possession: "Primum explanant Grammatici Ægyptio-Arabes, et post eos Kircherus. Secundum et tertium assidua codicum Ægyptiacorum lectio me edocuit" (p. 72, l. 26-27). Un peu plus loin, dans l'introduction à la quatrième partie intitulée *De verbo*, il énumère tout ce qu'il y a de neuf dans ce qu'il va dire sur le sujet, "quæ non nisi patientissima exercitatio edocuit me legentem codices Ægyptiorum" (p. 93, l. 8). Et c'est presque un cri de victoire qu'il pousse quand il a compris le mécanisme interne de **ⲉ̇ⲣⲉⲡⲓⲣⲱⲙⲓϫⲁⲡⲉϥⲓⲱⲧⲛⲉⲙⲧⲉϥⲙⲁⲩⲛ̇ⲥⲱϥ** dans Mt 19,5: "Intricatissima est hæc loquendi ratio: quæ et à nemine instructum me in augustias non semel compulit: sed quam Deo optimo maximo dante et favente assiduis laboribus, egregiâ animi alacritate expedivi" (p. 132, l. 30-31)!

On a donc peine à s'imaginer l'extraordinaire effort que Bonjour a dû accomplir pour se hisser à une majeure intelligence du copte. Il n'avait à sa disposition que les grammaires traditionnelles en arabe; ces ouvrages succincts qui servaient de préface aux *scalae*, genre de lexique bilingue copte-arabe, d'où leur nom de *muqaddimah*, nous sont pratiquement impénétrables. Athanase Kircher en avait publié en 1643 un exemple dans sa *Lingua ægyptiace restituta*. Mais le *Prodromus Coptus sive Ægyptiacus* de 1636 contenait déjà aux pages 281-332 des *Primitiæ linguæ Coptæ* que l'auteur introduisait ainsi: "epitomen presentem compilare aggressus sum, quam iuxta consuetas nostrorum Grammaticorum leges, ab omni confusione vindicatam, ea methodo disposui" (p. 282). Malgré cette bonne pétition de principe, l'essai reste encore très dépendant des *muqaddimāt*. De ces deux travaux de Kircher, Bonjour a su profiter: tout au long des *Elementa*, l'Augustin est en dialogue constructif avec le Jésuite et s'il corrige souvent son prédécesseur, il a la grande honnêteté intellectuelle de dire quand l'Allemand a vu juste (e.g. p. 130, l. 2).

Une comparaison entre le *Prodromus* et les *Elementa* serait d'ailleurs intéressante, pour mesurer les vrais progrès que ces derniers réalisent. Contrairement à Kircher, par exemple, Bonjour ne reprend pas la théorie des huit *ḥurūf* des *muqaddimāt*, les "octo litteræ serviles" du *Prodromus* p. 290-291 et définit de façon satisfaisante les pronoms personnels (p. 55), bien que les quinze "canones" qui suivent (p. 55-61) se ressentent encore de la vieille manière. Comme Kircher mais beaucoup mieux que lui, Bonjour insère le système grammatical copte dans un cadre classique — il cite même une fois Priscien (p. 4, l. 28). C'est particulièrement évident dans le chapitre III de la deuxième partie, intitulé "De casibus", où il donne des exemples pour le nominatif, le génitif, le datif, l'accusatif, le vocatif et l'ablatif (p. 27-33). Cette vision, qui en fait ne correspond pas du tout au génie copte, l'entraîne à classer le pronom possessif **ⲫⲱⲓ** comme un datif (p. 63); **ⲛ̇ϫⲉ**, affirme-t-il, est la marque du nominatif, ce que Kircher avait omis (p. 27), l. 39, mais devient celle aussi de l'accusatif, quand Bonjour n'arrive pas à analyser correctement une forme causative (cf. p. 117, l. 13). On ne saurait pourtant lui faire grief de ne pas avoir compris le rôle des temps seconds, la "cleft sentence",

la phrase nominale, la forme qualitative du verbe, le consuétudinal, les verbes adjectifs, toutes acquisitions grammaticales qui ont exigé plusieurs générations de grammairiens pour que nous commencions à y voir clair, sans oublier que l'égyptien hiéroglyphique fut déchiffré par Champollion plus d'un siècle après — et Ludwig Stern n'a pas manqué d'avertir les imprudents: "Das koptische wird sobald keiner auslernen" (p. xv de sa *Koptische Grammatik*)!

Bonjour a parfois été trahi par les manuscrits qu'il utilisait. Pour Ex 1,17, il lit dans le Vat. Copt. 1 ⲁⲩⲟⲩⲁϩⲥⲁϩⲛⲓ au lieu de ⲁϥⲟⲩⲁϩⲥⲁϩⲛⲓ et son analyse du passage s'en trouve totalement viciée (p. 148, l. 11-13); mais quand il peut collationner plus d'un manuscrit, il est tout à fait capable de dire quelle leçon doit être amendée (p. 72, l. 13-14). Contrairement à la note 65 des AA., p. 140, nous croyons que Bonjour a raison au sujet de ⲛⲁ, cf. W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939, 218a. Il lui arrive de faire des distinctions très fines, comme pour la syntaxe de ⲁⲙⲟⲓ dans les traductions qu'il donne p. 144-145. Il a vu la portée des changements vocaliques dans le verbe et il décrit correctement cette *mutatio* (p. 128, l. 18ss.); plus bas, il parle de *status regiminis* (p. 131, l. 33), ayant bien remarqué le changement des voyelles ⲁ et ⲟ en ⲉ devant ⲑⲏⲛⲟⲩ. Il introduit même dans ses transcriptions, pour la commodité du lecteur, un tiret — *media lineola unionis*, p. 136, l. 7 — entre le sujet nominal et le verbe, comme p. 148 l. 19, ⲁ̀-ⲟⲩⲥⲁϫⲓ-ⲛ̀ⲧⲉⲡⲟ̅ⲥ̅-ϣⲱⲡⲓ, voire l'excellente analyse de l'exemple précédent, l. 17: ⲁ̀-ⲫϯ-ⲑⲣⲉ-ϣϣⲏⲛ-ⲛⲓⲃⲉⲛ-ⲓ̀ ⲉ̀ⲡϣⲱⲓ. Dans sa préface, A. Shisha-Halevy donne une liste d'autres observations vraiment étonnantes de justesse (p. VIII).

À la suite des *muqaddimāt* et de Kircher, les *Elementa* ne connaissent que la forme ⲁ̀ⲣⲉⲧⲉⲛ pour la deuxième personne du pluriel au parfait, alors que ⲁ̀ⲧⲉ-ⲧⲉⲛ est aussi largement attesté, cf. Stern, *op. cit.*, p. 261, n. 1; parfois, cela cause des erreurs de traduction, ainsi dans ⲁ̀ⲣⲉⲧⲉⲛⲭⲣⲉⲙⲣⲉⲙ de Nm 16,11 où il s'agit bien d'un présent II (p. 145 l. 9). Quand il traduit ϣⲁⲓⲥⲱⲧⲉⲙ par "Quia *audiam*" (p. 102, l. 30) et parle de futur, Bonjour s'inspire là encore de ses devanciers, puisqu'il s'agit de la traduction de لكي, cf. le *Prodromus* de Kircher, p. 308 et la *muqaddimah* de Jean de Sammanūd, A. VAN LANTSCHOOT, *Un précurseur d'Athanase Kircher. Thomas Obicini et la* Scala *Vat. copte 71* (BMus 22), Louvain 1948, p. 15. En tout état de cause, l'Augustin respire le même air que le savant universel germanique, ce que l'on voit bien à son goût des étymologies ingénieuses mais risquées (p. 105, l. 30, il rapproche ⲙⲁⲣⲉ- de la racine sémitique *'amr*), ou d'analogies pour nous dépourvues de fondement (p. 165, l. 1 ss., il fond en une seule explication la finale ⲟⲩⲓ propre à la racine d'un mot avec la désinence du pluriel et la terminaison de certains impératifs). Les *Elementa* contiennent nombre de digressions qui ont perdu toute valeur scientifique aujourd'hui, mais demeurent savoureuses. Bonjour adopte sans hésitation la fantaisie kirchérienne sur ⲫϯ, compendium pour Dieu en bohairique, et l'égyptien Ptah (p. 6, l. 19-20), objet du chapitre VI du *Prodromus* (p. 152-170); apparemment, l'importance décisive de la prononciation traditionnelle dans la liturgie alexandrine avait échappé aux deux savants. En revanche, il corrige vertement et à bon escient le Jésuite à propos de ⲡⲟ̅ⲥ̅ (p. 8, l. 17ss.).

Mais pourquoi cette manière de chef d'œuvre est-il resté si longtemps enfoui dans les bibliothèques romaines, puisqu'il en existe, outre l'autographe, plusieurs copies complètes ou partielles à la Vaticane? C'est la question à laquelle Enzo Lucchesi entend répondre dans sa postface rédigée en latin. Le verdict est tranchant et sans doute justifié: "Unde liquet *Elementa* inter tenebras relicta fuisse propter malitiam Wilkinsii, qui in firmamento litterarum Copticarum solus, sed immerito, refulgere voluerit, Bonjourii famam maculando" (p. 172). Il valait donc bien la peine, c'était même un pieux devoir que de restituer à l'Augustin ce dont il avait été privé par la malice des hommes.

On encouragera vivement les AA. à poursuivre l'étude et la publication des œuvres de Guillaume Bonjour le Toulousain — il fait, discrète signature, une allusion explicite au parler de sa ville natale dans les *Elementa*, p. 15, l. 10 —, ce "pionnier oublié des études coptes" (p. XI). Mais si, de plus, ils peuvent nous offrir une histoire complète de la coptologie, au moins avant Champollion, nos vœux seront comblés!

Ph. Luisier, S.I.

BIELAWSKI, Maciej e Daniël HOMBERGEN, (Cur.), *Il monachesimo tra eredità e aperture*. Atti del simposio "Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano" per il 50° anniversario dell'Istituto Monastico Sant'Anselmo [Studia Anselmiana edita a professoribus Athenaei Pontificii S. Anselmi de Urbe 140, Analecta Monastica 8], Roma 2004, pp. 950, € 95,00.

Fondato nel 1952, con lo scopo di studiare le fonti della spiritualità monastica, l'Istituto Monastico della Facoltà di Teologia del Pontificio Ateneo Sant'Anselmo ha celebrato il cinquantesimo anniversario nel 2002. In tale occasione è stato organizzato il simposio "Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano", dal 28 maggio al 1° giugno del 2002. Il presente volume raccoglie quasi tutti i contributi letti a questo simposio. La loro pubblicazione è molto utile anche per chi ha partecipato al simposio, dato che la quantità delle conferenze ha reso necessario che esse si svolgessero in due sezioni parallele, una dedicata al monachesimo orientale e l'altra relativa al monachesimo occidentale, fatto che rese impossibile di assistere a tutti gli interventi e rese spesso difficile anche solo la scelta.

Il volume è suddiviso in 3 parti: I. Il monachesimo orientale (greco, copto, siro, bizantino e ortodosso moderno o contemporaneo); II. Il monachesimo occidentale (patristico latino, san Benedetto e la sua regola, monachesimo medievale); III. Questioni teologiche attuali del monachesimo. In ognuno di questi ambiti hanno preso la parola specialisti dei rispettivi campi di ricerca. La ripartizione è equilibrata. È naturale che, all'interno della sezione dedicata al monachesimo occidentale, sia stato dato lo spazio dovuto a quello benedettino.

Un buon numero di interventi della parte patristica greca della prima sezione è dedicato agli studi evagriani. Augustine Casiday (*Christ, the Icon of the Father, in Evagrian Theology*) analizza un'interpretazione della teologia di Evagrio,

quella di Elisabeth Clark, che vorrebbe vedere in lui un precursore dell'iconoclastia. C. dimostra l'infondatezza di tale opinione, mettendo in luce l'apprezzamento di Evagrio per i simboli cristiani, per la materia santificata, quindi per l'eucaristia e sottolineando la sua considerazione di Cristo come icona primaria. Elaborando, infine, la *Wirkungsgeschichte* della teologia evagriana, come riflessa nella *Filocalia*, innanzitutto sulla distinzione tra *apophasis* e *kataphasis*, C. giunge a concludere: «If the tradition of the Philokalia enables us to take on board more of Evagrius' writings in a coherent way, then we have good reason to prefer reading him according to the Philokalia to reading him according to the anathemas» (60).

In una specie di testimonianza personale Jeremy Driscoll (*The "Circle of Evagrius": then and now*) si chiede se Evagrio, come nei tempi antichi, possa essere una guida spirituale anche per l'uomo d'oggi. Partendo da *De Oratione* 51 e 52, riguarda Evagrio come l'emblema del "remarkably fruitful encounter between the treasures of ancient philosophy and the definitive Christian revelation of that which philosophers seek", compiutosi in Cristo (63). Ciò non è raggiungibile — da parte dell'uomo — senza l'*apatheia* che Driscoll descrive come "having all one's inner energies in order in such a way as not to be pushed around by them. Those energies out of control were called passions" (64). Questo ideale, secondo D., non ha perso niente della sua attualità, legato come è al progresso spirituale, relativo alla prontezza di lasciarsi guidare dagli altri (70-73). È il legame del discorso di Evagrio con la vita, che — tramite i suoi scritti — fa accogliere, oggi come allora, attorno a sé "circle of spiritual seekers who find in him today a master guide for their quest" (73).

Luke Dysinger (*Healing Judgment: "Medical Hermeneutics" in the Writings of Evagrius Ponticus*) discute il frequente uso di metafore terapeutiche e di terminologie mediche da parte di Evagrio. Come altri suoi predecessori e contemporanei questi descrive Cristo come "divino medico" e propone il modello di progresso spirituale come "risanamento" progressivo dalla "malattia" del peccato e del vizio. In ciò Evagrio dipende largamente da autori alessandrini come Clemente, Origene, Atanasio e i Cappadoci. Nella prima parte D. ripercorre la loro dottrina per dedicarsi poi, nella seconda, ad elaborare la teoria medica di Evagrio. Ispirato da Origene, Evagrio enumera 16 piaghe bibliche e le interpreta come vizi spirituali (88-89). L'A. esamina i vari tentativi di classificare le passioni, la cui lista di otto pensieri maligni non è l'unica (89-92). Osservando le condizioni dell'armonia interiore, Evagrio cerca di fornire spiegazioni fisiologiche di fenomeni spirituali: il monaco, ad esempio, cantando salmi, cambia la condizione (*krasis*) del corpo, ristabilendo così la "tonalità" precedentemente disturbata dagli attacchi demoniaci (93-96). Per restaurare l'equilibrio dell'anima, Evagrio raccomanda perciò anche "contromisure" (*antirrhesis*) per combattere le tentazioni (93-98). D. infine prende in esame l'uso che Evagrio fa del termine "giudizio" (*krisis*) che nel linguaggio medico (Ippocrate) significa il "punto critico" a partire dal quale una malattia o volge verso un miglioramento o peggiora. Per Evagrio invece il termine è strettamente legato a quello della provvidenza divina e significa una fondamentale trasformazione che facilita il progresso o il

regresso morale-spirituale della persona. Lo sa riconoscere il vero gnostico cristiano, l'asceta contemplativo chiamato a partecipare all'ufficio terapeutico di Cristo: «He seeks to understand human nature and human circumstances so that he can discover in the scriptures remedies for his own spiritual ills and the ills of those who seek his advice» (100).

Harriet A. Luckman, (*Basil of Caesarea, Purity of Heart, and the Rise of the Monastic Ideal*) concentra il suo interesse sul contributo che Basilio diede allo spostamento del movimento monastico-ascetico dal margine della Chiesa al suo centro. Con Basilio il monaco, fondamentalmente laico, viene spinto ad accettare il sacerdozio e quindi l'episcopato, che diviene addirittura riservato ai monaci. L. spiega tutto ciò con la pneumatologia di Basilio per il quale scopo della vita cristiana è diventare pneumatoforo, portatore dello Spirito. Ciò costituisce l'ideale di ogni cristiano, ma dato che ciò richiede la purità del cuore nel quale lo Spirito Santo dovrebbe inabitare e ciò può essere raggiunto solo con una vita rigorosamente ascetica, questo ideale rimane praticamente raggiungibile dai soli monaci. Ciò spiega anche la richiesta del celibato vescovile, come modo di vita più ascetico e quindi più spirituale. Basilio non sarebbe riuscito, pur avendolo tentato, a far diventare la vita monastica norma della vita di ogni cristiano. Egli riuscì tuttavia ad elevare la disciplina monastica a ideale del sacerdote e particolarmente del vescovo. L'A. mette questo sviluppo in relazione anche con i contatti che Basilio ebbe con Eustazio di Sebaste, dal cui estremo ascetismo egli rimase impressionato in gioventù. Ma proprio per aver saputo prendere le distanze dai suoi aspetti più esasperati ed eretici, come fece la chiesa intera con il concilio di Gangra, Basilio aprì la strada all'ascetismo monastico nel cuore stesso della grande Chiesa.

Nel suo magistrale saggio *Grégoire de Nazianze, précurseur de l'Hésychasme*, Jean-Robert Pouchet ripercorre la vicenda umana di Gregorio di Nazianzo alla luce dell'ideale dell'*hesychia* che Gregorio e Basilio scelgono come la loro "filosofia di vita", ma non riescono a realizzare se non in periodi circoscritti, a causa di impegni pastorali e anche, nel caso di Gregorio, per motivi di carità verso i propri genitori. Presbitero e quindi vescovo suo malgrado, Gregorio — impossibilitato ad essere monaco esteriormente — cerca di realizzare il suo ideale sotto forma di "monachesimo interiore". Questa "via media", per Gregorio, «n'est ni médiocrité, ni compromis, mais soumission à l'ordre de la charité, finalité de toute vie d'ascèse» (145). Ciononostante la ricerca dell'esichia pervade tutta la sua vita di pastore, oratore, teologo e poeta, forma la sua spiritualità e riflette il fatto che Gregorio divenne uno dei maggiori ispiratori di vita monastica, accanto a san Basilio. P. evidenzia innanzitutto l'influsso che Gregorio ebbe su san Giovanni Climaco: termini usati da quest'ultimo come memoria di Dio, preghiera monologica, vita spirituale come "respirare Dio", paternità spirituale, sono tutti concetti chiave dell'esicasmo che si trovano o *in nuce* o sviluppati, negli scritti di Gregorio.

Nella parte dedicata al monachesimo copto, Stephen Emmel (*Shenoute the Monk: The Early Monastic Career of Shenoute the Archimandrite*) presenta uno tra i più venerati santi della Chiesa copta del IV secolo, che fu archimandrita del

"Monastero bianco". Altri "nomi dimenticati" del monachesimo copto vengono tratti dall'oblio da Tito Orlandi (*Coptic Monastic Literature: The Forgotten Names*). Nel suo saggio *The Modern Historiography of Early Egyptian Monasticism* Mark Sheridan offre poi quello che egli chiama "a brief sketch of some of the main aspects of the historiography of early Egyptian monasticism in the last three hundert years" (220). Partendo da Le Nain de Tillemont (1637-1698), con il quale comincia l'istoriografia moderna dell'antico monachesimo egiziano, passando per Edward Gibbon (XVIII sec.), Stephan Schiwietz (XIX sec.), fino alla contemporanea Elizabeth Clark, S. offre un'approfondita riflessione sulle possibilità e i limiti della storiografia, illustrandoli su alcuni temi rappresentativi.

Nella sezione sira Sebastian P. Brock, (*Crossing the Boundaries: An Ecumenical Role Played by Syriac Monastic Literature*), rivisita alla luce di un "ecumenismo" *ante litteram* le tortuose vie con cui alcuni classici testi di spiritualità oltrepassavano la frontiera tra le tre denominazioni del cristianesimo siro: la Chiesa dell'Oriente, calcedonesi e orientali ortodossi, e oltre. Così autori venerati da una Chiesa, ma considerati eretici dall'altra, furono nondimeno assimilati come parte della propria tradizione "ortodossa". Isacco il Siro è il caso "più drammatico" (222), ma nient'affatto unico.

Sidney H. Griffith (*Abraham Qîdūnāyâ, St. Ephraem the Syrien and Early Monasticism in the Syriac-Speaking World*) tratta il più antico periodo del monachesimo siro, a partire da Abraham Qîdūnāyâ (m. 367), "one of the few saints in the earliest history of Syrian Christian anchoritism and monasticism whose name we know" (239). Dal momento che la sua opera fu strettamente associata al nome di san Efrem il Siro, G. analizza prima il ruolo che svolse la figura di Efrem in ordine all'affermarsi della vita monastica nell'ambiente di lingua siriaca, per presentare poi Abraham come "figlio dell'alleanza" e "recluso", due aspetti, questi, che prefigurano l'evoluzione del monachesimo siro.

Elias Jamhoury, *Monachisme Maronite*, offre uno sguardo d'insieme sul monachesimo maronita, ripercorrendo le tappe storiche fondamentali sin da san Marone, evidenziandone la fisionomia spirituale. Il testo è completato dagli elenchi dei monasteri maschili e femminili e, in appendice, dalla regola cenobitica maronita del 1725, nonché da quella eremitica del 1716.

La Lettera sulle tre tappe della vita monastica di Giuseppe Hazzaya. Il percorso spirituale del monaco nella tradizione monastica siro orientale, appartenente alla tradizione siro orientale (VIII sec.), è oggetto del contenuto studio di Manel Nin. Con la sua dottrina spirituale Giuseppe Hazzaya, di origine persiana, si inserisce nel filone che risale a Giovanni Solitario, dal quale egli riprende anche la distinzione delle tre tappe del progresso corporale, psichico e spirituale. Esaminando il "Regolamento della giornata" di Giuseppe Hazzaya, N. lo mette a confronto con quello analogo di Simone di Taibuteh, una cinquantina di anni precedente a Giuseppe.

Philip Rousseau, nel suo *Moses, Monks, and Mountains in Theodoret's Historia religiosa*, continua il suo tentativo di "identificare" il tipo dell'asceta tardoromano, vale a dire "to detect and describe the images and models that were used in the literary presentation" (322). Se precedentemente l'A. ha rilevato la

componente pedagogica degli asceti come "insegnanti", evince ora dalla *Historia Lausiaca* di Teodoreto la forte presenza episcopale nella vita degli asceti siri che esige da loro di svolgere un ruolo nella vita della Chiesa come tale. "How Theodoret symbolized and authenticated" (324) questo maggiore coinvolgimento è oggetto della presente analisi.

La sezione bizantina si apre con un contributo di Stefano Parenti (*Il monachesimo italo-bizantino di Grottaferrata e la Chiesa di Roma nell'XI secolo*) che indaga con notevole acribia sul primo secolo di vita di Grottaferrata. Prestando particolare attenzione ai rapporti di questa badia greca con il Papato, P. giunge alla conclusione che «vi sono stati distinti e opposti atteggiamenti nei confronti della Chiesa di Roma, che rispondono essenzialmente a due scuole di pensiero che si rifanno a loro volta ai "cofondatori" Nilo e Bartolomeo», vale a dire a dei «nostalgici dell'eremo» capeggiati da san Nilo, guardinghi verso «il mondo», — inclusa anche la Chiesa romana —, e a dei protagonisti della definitiva impronta cenobitica, più favorevoli a Roma, che «individuano in s. Bartolomeo il proprio leader» (363).

Gerhard Podskalsky, nel suo breve contributo *Der herausragende Gründer des bulgarischen Mönchtums, der hl. Ioann von Rila († 946), in der (noch) ungeteilten Kirche*, si occupa della biografia di san Giovanni di Rila, la cui importanza sta nel fatto che, a differenza del monachesimo greco con i suoi svariati centri monastici e numerose figure emblematiche, nei paesi slavi ortodossi (Bulgaria, Rus' e Serbia) sta al centro sempre una sola figura di un monaco fondatore (jeweils *eine* Gründergestalt), rappresentativa per l'intero monachesimo locale.

Di particolare interesse per l'istituto di chi scrive è lo studio di Antonio Rigo dal titolo: *La spiritualità monastica bizantina e lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita*, in cui l'A. rivisita la conferenza di Irénée Hausherr, tenuta al PIO nel marzo 1934 e pubblicata l'anno successivo con il titolo *Les grands courants de la spiritualité orientale* (cf. OCP 1 [1935] 114-138). R., che, nel simposio al PIO dedicato a I. Hausherr nel 2003 (*La spiritualità bizantina e le sue scuole nell'opera di Irénée Hausherr* in OCP 70 [2004] 197-216), si era proposto di riconsiderare il quadro d'insieme delle tesi hausherriane circa le "grandi correnti", nel convegno all'Anselmianum ha preso in esame la questione dell'incidenza dello Pseudo-Dionigi sulla spiritualità bizantina, minimalizzata da Hausherr, essendo Dionigi, a suo parere «comparso troppo tardi, quando le coordinate principali della spiritualità erano già state tracciate» (p. 381). A lungo quindi furono adottate le coordinate tracciate da uno schema bipolare dalla scuola intellettualistica evagriana e da quella "del sentimento" risalente allo Pseudo-Macario. R., non negando che fino a XI secolo (ricordiamo che è proprio all'epoca antica che andava l'interesse primario di Hausherr) l'influsso dello Pseudo-Dionigi è pressoché inesistente, illustra invece come esso potentemente irrompe nella spiritualità bizantina a partire da Niceta Stethatos (seconda metà dell'XI secolo). Questi rilegge in chiave dionisiana l'esperienza mistica di Simeone il Nuovo Teologo, presentandolo implicitamente come un «secondo Dionigi» (p. 386). Soffermandosi poi su Gregorio Sinaita, Gregorio Palamas, Callisto Angelikoudes, Callisto e Ignazio

Xanthopouloi, l'A. illustra come il *corpus* dionisiano rimane una presenza costante negli scritti ascetico-spirituali fino al XIV secolo.

Robert F. Taft, nel suo *Changing Rhythms of Eucharistic Frequency in Byzantine Monasticism*, getta luce sulla discussa questione del rapporto tra la vita ascetica e quella liturgico-sacramentale. Nonostante occasionali atteggiamenti di indifferenza, fondamentalmente gli antichi eremiti si comunicavano regolarmente, almeno la domenica, in alcuni casi quotidianamente. A questo scopo serviva spesso la "riserva", ma non mancava nemmeno la pratica di "messe private" celebrate nelle celle degli anacoreti o sulle colonne degli stiliti (!). Il ricevere la comunione, osserva T., sembra esser stato più importante che partecipare alla celebrazione liturgica. Nel monachesimo cenobita, più adatto alla preghiera liturgica comune, particolarmente a partire dal nono secolo (riforma studita) la celebrazione della divina liturgia diventa quotidiana, fino al periodo tardobizantino. Il rinnovamento attuale cerca di riallacciarsi all'antico ideale.

Nella sezione dedicata al monachesimo ortodosso moderno e contemporaneo esordisce Elia Citterio con il suo *L'esperienza monastica di Paisij Veličkovskij. La fecondità della sua eredità: una santità come fermento di umanità*. C. delinea la fisionomia spirituale di Paisij Veličkovskij (1722-1794), padre del rinnovamento spirituale del monachesimo romeno e slavo all'insegna dell'esicasmo. La riscoperta dei Padri, la preghiera del cuore, la direzione spirituale come mezzi per ridare vigore alla vita interiore del monaco. L'A., cercando di scoprire il motivo del fascino emanante dalla personalità e dall'opera di Pasij, lo individua nella "capacità di Paisij di coniugare persona e istituzione". In ciò C. vede anche la sua attualità.

Lanfranco Rossi (*Esicasmo slavo e chassidismo polacco; osservazioni sulla genesi di due movimenti spirituali contigui*) propone una riflessione inedita. Rievoca Israel ben Eliezer detto il Baal Šem Tov (maestro del Buon Nome, il Nome divino) (nato nel 1700 in Podolia, una regione meridionale dell'odierna Ucraina), fondatore del chassidismo, un movimento spirituale impostato sul richiamo alla preghiera e alla ricerca dell'intimità con Dio, come risposta all'illuminismo dilagante. R. delinea poi le affinità tra chassidismo e quell'esicasmo promosso nella stessa area geografica da Paisij Veličkovskij (il cui nonno materno fu ebreo battezzato): la figura dello starec (*rebbe* nel chassidismo), lo studio spirituale delle fonti, l'importanza data alla meditazione. Concludendo R. si chiede se non ci possa esser stato qualche influsso dell'esicasmo cristiano sulla nascita del chassidismo, un movimento spirituale ebraico tuttora vivo.

Nel suo saggio *"Il Roveto ardente": Una fioritura dell'ideale esicasta all'alba del comunismo in Romania*, il teologo ortodosso romeno Ioan I. Ică esamina il movimento laicale "Roveto ardente" presente in Romania tra le due guerre e il cui influsso si potrebbe forse paragonare a quello promosso nella Russia prerivoluzionaria dall'eremo di Optina. Nella Romania fu il monastero di Antim che divenne un luogo dove gli intellettuali — riuniti attorno a Daniil Sandu Tudor — potevano riscoprire "il senso e la possibilità della preghiera e della pratica esicasta per l'uomo contemporaneo". Ne nasce il movimento "roveto ardente" che assume un valore in quanto tentativo di laici colti di assumere i contenuti della tra-

dizione spirituale orientale "al di là del pittoresco e della devozione popolare" (Andrè Scrima) (477) nel contesto di una cultura aperta all'universale. Seppure interrotto dall'avvento del comunismo, il Roveto ardente ha creato fermenti tuttora vivi nel cristianesimo romeno. È raro trovare oggi un teologo ortodosso che con la lucidità di Ică conceda un "insight" realistico nella propria Chiesa di appartenenza, fatto questo che non può che suscitare rispetto e simpatia.

Data l'indole della nostra rivista, per quanto riguarda la sezione del monachesimo occidentale, ci limitiamo ad elencarne nomi e titoli: Bazyli Degórski, *San Girolamo e gli albori del monachesimo occidentale*; Benedict M. Guevin, *The Jura Fathers' Rejection of Late Augustianian Predestination*; George Lawless, *Continuities in the Greco-Roman Classical and Monastic Traditions Viewed Through the Optic of Saint Augustine*; Luciana M. Mirri, *Teologia della vita eremitica in San Cassiano*; Basil Studer, *Die vier grossen lateinischen Kirchenlehrer und das benediktinische Mönchtum*.

La sezione dedicata a San Benedetto e alla sua regola contiene: Aquinata Böckmann, *Die Regula Benedikti und die Psalmen*; Francis Clark, *Authenticity of the Gregorian Dialogues: the Widening Debate*; Marc Doucet, *Saint Benoît prophète: du Commentaire sur Ezéchiel par saint Grégoire le Grand, à la Vita Benedicti*; Michaela Puzicha, *Zur christozentrischen Grundlegung der Benediktusregel. Einige Aspekte*; Adalbert de Vogüé, *Vues nouvelles sur la Règle du Maître et les Dialogues de Grégoire le Grand*; Klaus Zelzer, *Zu Geschichte und Überlieferung des Textes der Regula Benedicti. Der status quaestionis zu Beginn des dritten Jahrtausends*; Michaela Zelzer, *Die Regula Donati als frühes Zeugnis des 'monastischen Gebrauchstextes' der Regula Benedicti*. In questa sezione "occidentale" non sono tuttavia, mancati contributi come quello di Emmanuel Lanne (*Saint Benoît et le monachisme oriental de son temps [691-699]*) atti a creare un ponte con l'Oriente cristiano. Accostando la figura di san Benedetto ai monaci della Palestina e di Gaza, san Saba, Barsanufio, Giovanni e Doroteo e paragonando le relative visioni di vita monastica, il Lanne ne elabora le differenze e i tratti comuni.

La parte dedicata al medioevo contiene: Réginald Grégoire, *L'agiografia cristiana: metodologia analitica e prospettive di ricerca*; Alfredo Simón, *«Teología Monástica», historia de un debate* e Miguel C. Vivancos, *Circulación de manuscritos en la Edad Media: el caso de San Millán y Silos*.

Infine, in tema di "Questioni teologiche attuali del monachesimo" troviamo: Enzo Bianchi, *Il monachesimo eredità del passato e apertura al futuro*; Joan Carles Elvira, *La comunidad monástica como ámbito de educación moral*; Jean Leclercq, *Le rôle des catégories philosophiques dans l'œuvre de Jean Leclercq. Quelques clés pour une nouvelle herméneutique*; Daniel R. Longo, *The Relationship of Spirituality and Health in the Modern Age: Spiritual Food in the Desert of Modern Life*; Adalberto Mainardi, *Monachesimo occidentale e monachesimo orientale: quale scambio di doni?*; Michaela Pfeifer, *Auf der Suche nach dem menschlichen Maß. „Ora et labora" im 21. Jahrhundert* e Elmar Salmann, *Sullo stile di una teologia monastico-sapienziale: A. Stolz, C. Vagaggini, J. Leclercq*.

Il giubileo dell'Anselmianum ha offerto l'occasione di fare l'inventario di ciò che finora è stato realizzato nell'ambito degli studi sulla tradizione monastica

cristiana, precisando lo *status quaestionis* e indicando le direzioni per ulteriori ricerche e approfondimenti nel futuro di tale vasto campo. Questi *desiderata*, che legittimamente si impongono ad ogni convegno scientifico, sono stati a nostro parere ampiamente esauditi dal convegno organizzato impeccabilmente dai Benedettini di San Anselmo e quindi riportati negli *Acta* di altissimo livello. L'indice degli autori (931-945) completa il poderoso volume di 950 pagine. Tralasciando qualche insignificante errore tipografico (ad esempio p. 98: *krisis*/judgment, p. 412: Callisto *e* (!) Ignazio Xanthopouloi), ci si può solo rammaricare per il fatto che 5 relazioni e comunicazioni furono semplicemente tralasciate negli *Acta*, mentre 6 relazioni furono pubblicate altrove (vedi l'elenco dei riferimenti bibliografici a p. 950).

R. Čemus, S.I.

BRJANČANINOV, Ignatij, *Sulle tracce della Filocalia*. Pagine sulla preghiera esicasta, a cura di Richard Čemus SJ, Paoline Editoriale Libri, Milano 2006, pp. 363, € 29,00.

Mircea Eliade, il più grande storico delle religioni dell'ultimo secolo, faceva notare che spesso gli studiosi di testi a carattere religioso si difendono da ciò che leggono adottando un distacco asettico per evitare che ciò che studiano interferisca con la loro vita. Questo atteggiamento, che vorrebbe essere scientifico, diventa il principale ostacolo per una comprensione profonda del testo. Dal lato opposto, però, si devono tenere ferme tutte le esigenze di scientificità affinché l'analisi di un'opera abbia un qualche valore. Il libro curato da R. Čemus ha anzitutto il merito di rispondere pienamente a quest'ultima esigenza senza cadere in quel rischio.

Il lavoro si compone di due parti: una Introduzione (pp. 15-115), e una raccolta di Testi (pp. 133-324).

Il primo capitolo dell'Introduzione (pp. 15-29) contiene la biografia di Ignatji Brjančaninov, discendente da una nobile famiglia russa, destinato alla carriera militare. Il brillante cadetto d'accademia, però, non si fece scrupolo di infrangere le aspettative della famiglia e dello stesso zar, per obbedire alla propria vocazione monastica. In questo ambiente ricevette incarichi di fiducia e di prestigio, ma fu anche oggetto di dure ostilità. Ebbe continue sofferenze causategli sia dal proprio stato di salute che dalla lotta che condusse per risollevare le condizioni morali dell'ambiente monastico in cui si trovava a vivere. A cinquant'anni, nel 1857, venne nominato vescovo di Stavropol, nel Caucaso, una diocesi vasta e povera. La salute malferma lo spinse a dimettersi dopo soli quattro anni. Si dedicò allora alla direzione spirituale e alla redazione di quelle opere che fanno di lui uno dei grandi vescovi scrittori della storia russa. Morto nel 1867, fu canonizzato nel 1988.

Non avendo ricevuto una vera istruzione teologica, Brjančaninov si formò sugli scritti dei Padri, in particolare si nutrì degli scritti filocalici, inserendosi così nella grande corrente di rinnovamento spirituale promossa da Paisij Ve-

ličkovskij. Il secondo e il terzo capitolo trattano quindi della figura di Paisij Veličkovskij e della diffusione della Filocalia in Russia. La Filocalia è un'antologia di testi di autori orientali sulla preghiera esicasta; ebbe una prima redazione in greco, condotta da Nikodemo Aghiorita e Macario di Corinto. L'edizione slava di Paisji, che visse a lungo sul Monte Athos, operò una vera e propria rinascita spirituale nel mondo slavo. Uno dei centri più notevoli di questa rinascita, fiorita all'insegna della Filocalia, fu il monastero di Optina Pustyn', celebre per alcune grandi figure di padri spirituali che vi dimorarono, tra i quali lo starec Leonida. Era stato lui ad accendere nell'animo del giovane Ignatij il desiderio della vita monastica; in seguito, per molti anni, fu il suo principale riferimento spirituale.

Il carattere filocalico degli scritti di Brjančaninov è trattato nel capitolo quarto, che è il più corposo tra quelli introduttivi (pp. 56-109). Esso espone il metodo di preghiera propugnato nella Filocalia, che è quello proprio dell'esicasmo, cioè della corrente fondamentale della spiritualità bizantina. Čemus lo presenta in modo sistematico. Dapprima descrive il suo carattere esperienziale, poi espone l'antropologia su cui esso si fonda, che è quella tricotomica: corpo, anima e spirito. A questa corrispondono tre aspetti della preghiera. Il primo, quello corporale, comprende la lettura delle Scritture, la recita di preghiere orali, le liturgie, i canti, la contemplazione delle icone e della natura. Con questi strumenti i sensi vengono purificati ed elevati, ma Brjančaninov fa notare che, in una certa misura, si tratta di un livello propedeutico, orientato al superamento degli stessi sensi. È una forma necessaria per poter passare a livelli più elevati di preghiera. Il secondo livello, quello della preghiera mentale, include l'esercizio di facoltà diverse: intelletto, mente, ragione. Il livello spirituale della preghiera può fare riferimento tanto all'esercizio della forza intellettiva dell'uomo, quanto all'attività dello Spirito Santo nell'anima, cioè alla presenza personale di Dio nell'uomo divinizzato. Il vescovo russo definisce la presenza dello Spirito Santo come l'anima della nostra anima e la colloca nel cuore. Si perviene dunque alla preghiera spirituale solo con una previa purificazione dei sensi e con il superamento dell'attività del raziocinio e dell'immaginazione, proprie della mente. Ciò richiede una dura lotta. Lo strumento principale di cui servirsi in questo combattimento è la preghiera di Gesù, cioè l'invocazione del Nome divino-umano del Salvatore, Nome che racchiude in sé una forza divina. Con questa pratica l'anima, a poco a poco, guarisce dalla malattia delle passioni e il cuore ritorna alla sua funzione primordiale di essere il "luogo di Dio", punto di congiunzione tra lo spirito umano e lo Spirito divino.

Nella Filocalia vengono esposte anche alcune tecniche psicosomatiche volte a facilitare e accelerare questo processo, ma Brjančaninov, pur approvandole, è molto cauto nel suggerirle. Ritiene tali metodi rischiosi e, in ogni caso, attribuisce ad essi un valore relativo; fa capire inoltre che richiedono la guida di un maestro esperto.

Queste tematiche sull'antropologia e la preghiera sono esposte da Čemus in maniera sistematica e costituiscono una piccola summa di spiritualità dell'oriente cristiano; una summa essenziale, ma che tocca tutti i punti più importanti. Facendo un lavoro di questo tipo il curatore poteva incorrere nel rischio di esse-

re troppo schematico, e quindi impreciso, oppure di preoccuparsi eccessivamente della precisione, diventando però troppo tecnico e prolisso. Ha adottato perciò la soluzione di inserire nelle note a piè pagina i chiarimenti e le informazioni supplementari. In questo modo la lettura si mantiene scorrevole e gradevole e nello stesso tempo le informazioni sono complete.

L'Introduzione si conclude con una rassegna storica delle opere di Brjančaninov, delle loro edizioni, delle traduzioni parziali nelle principali lingue europee (pp. 110-115). Da ultimo c'è la cronologia della vita.

La Bibliografia (pp. 119-128) è anche un utile orientamento per il lettore che voglia introdursi nella spiritualità dell'oriente cristiano.

I Testi sono tradotti dalle edizioni più recenti dell'*Opera omnia* di Brjančaninov (Mosca 2001-2004) e sono preceduti ciascuno da una nota introduttiva che spiega la situazione psicologia dell'autore al momento della redazione. A volte sono poche righe, ma sono illuminanti per comprendere lo stato d'animo che ha generato lo scritto.

Dapprima ci sono due scritti autobiografici: *Il mio lamento* (pp. 133-155) e *Lettera a un amico* (pp. 156-159). Da questi emergono l'amarezza e la pena che hanno segnato la storia personale di Brjančaninov, e anche gli ostacoli da lui incontrati nella sua opera di pastore.

La seconda sezione dei Testi, intitolata "Mistica", riporta uno scritto, *Il pellegrino*, nel quale l'Autore, lasciando da parte le reticenze, descrive la propria esperienza interiore, rivelandosi un autentico mistico. Testimonia, cioè, il raggiungimento della "preghiera pura", nella quale la mente, immersa in un divino silenzio, percepisce la presenza immediata di Dio, viene irradiata di luce immateriale, e tutto l'essere gode del riposo nello Spirito.

La terza sezione, la più ampia (pp. 179-281), è dedicata alla preghiera e comprende due testi. Il primo, *Sulla preghiera*, ricalca i trattati patristici su questo tema, come quelli di Origene e di Evagrio. Quest'ultimo è entrato a far parte della Filocalia sotto il nome di Nilo Asceta. Seguendo l'esempio di Evagrio, Brjančaninov non scrive un trattato sistematico, ma una serie di sentenze che offrono un insegnamento completo sulla preghiera, desunto dai Padri e dalla Scrittura. Il secondo testo, *Sulla preghiera di Gesù*, si presenta in forma di dialogo tra un padre spirituale e il suo discepolo. Introduce alla pratica dell'invocazione del nome di Gesù che, nella Russia di fine Ottocento, ebbe grande diffusione e suscitò un entusiasmo tale da sconfinare in una forma così accesa di venerazione del "Nome", da suscitare polemiche dottrinali.

La quarta sezione, proseguendo lo sviluppo logico di quelle precedenti, è dedicata alla "Vita spirituale" (pp. 285-305). Comprende tre brevi testi nei quali, con acume psicologico, vengono tratteggiate le tappe del cammino dell'anima verso Dio e le difficoltà da superare.

Dalla quinta sezione, "Il discernimento" (pp. 309-320), emerge quanto Brjančaninov stesso possedesse questa dote principe per l'esercizio della direzione spirituale e come la sapesse applicare anche all'analisi storica della situazione del monachesimo contemporaneo.

L'ultimo testo, pur occupando una sola pagina, costituisce una sezione a sé: "La morte cristiana". È una lettera di consolazione a una figlia spirituale, una monaca, alla quale è morto il fratello.

L'antologia di testi è seguita da una serie di Schede sugli autori spirituali citati (pp. 325-340), giovevole perché per la maggior parte dei lettori sarebbe difficile anche solo reperire gli scritti in cui trovare queste informazioni orientative. L'indice dei nomi e quello analitico completano l'utilità del testo.

Il lavoro di R. Čemus non è quindi una semplice antologia dagli scritti di Brjančaninov, ma una vera iniziazione alla spiritualità di questo Autore, collocata nell'insieme più ampio della spiritualità filocalica e, più in generale, dell'oriente cristiano. È accessibile e utile a chi muove i primi passi in questo settore, ma è anche un contributo essenziale per chi, già in possesso di una formazione di base in materia, desideri approfondirla con la conoscenza di un Autore fondamentale nella letteratura religiosa russa dell'Ottocento. Un tale lavoro mancava nel panorama culturale italiano ed è da sperare che la collana "Pensatori cristiani" riservi spazio ad altri studi nello stesso ambito e del medesimo livello.

L. Rossi

FIEY, Jean Maurice, *Saints syriaques*, édité par Lawrence I. Conrad [Studies in Late Antiquity and Early Islam 6], The Darwin Press, Princeton (NJ) 2004, pp. XXI + 224, $ 35.00.

Questo dizionario di «santi siriaci» è certamente il risultato non solo delle ultime fatiche, ma di tutta una vita di studi. Di Jean Maurice Fiey, o.p. (1914-1995), uno dei più illustri studiosi della storia e della cultura delle Chiese del Vicino e Medio Oriente, si ricordano fondamentali monografie di geografia storica e non meno importanti ricostruzioni delle origini e delle vicende della Chiesa in Iraq nel corso dei secoli, da *Mossoul Chrétienne* a *Pour un Oriens Christianus Novus* (Beyrouth 1959 e 1993), da *Jalons pour une histoire de l'Église en Irak* a *Chrétiens syriaques sous les Abbasides* (Louvain 1970 e 1980), per ricordare solo qualche opera. Il volume che recensisco, uscito a Princeton (NJ) dopo la morte dell'A., è stato edito con meticolosa cura da Lawrence I. Conrad; suo il profilo di vita e studi di Jean Maurice Fiey (= J.M.F.) contenuto nella prefazione. Non grande nella mole, sobrio nella veste grafica, si tratta di un lavoro di ragguardevole interesse che offre uno sguardo panoramico sull'insieme dei santi siriaci. Per ciascuno di essi J.M.F. delinea un sintetico «ritratto» selezionando con cura le informazioni che possano servire al lettore più frettoloso e a quello interessato a un ulteriore approfondimento.

Le 471 voci del repertorio sono disposte in ordine alfabetico (per i criteri di ordinamento dei molti casi di omonimia vedi p. XII) con molteplici rimandi interni; forniscono i dati biografici essenziali sul santo e altri dettagli frutto sempre di valutazioni critiche e scelte ponderate con cura. Pertanto l'opera, che copre un arco di interessi ben oltre l'agiografia e si presta fondamentalmente a un'assidua consultazione, si legge in realtà a più livelli. Infatti, per così dire, essa

ha anche il profilo d'un magistrale saggio storico sull'Oriente cristiano, in specie siriaco; vi confluiscono, secondo un preciso piano di disposizione della materia, letteratura (martirologica e agiografica in particolar modo), cronologia, geografia, storia ecclesiastica e civile, insomma tutte quelle cose notevoli di cui ogni compiuta indagine storica non può fare a meno. Se si ricorda inoltre che molti degli scrittori siri erano monaci, vescovi o patriarchi, e che tra queste categorie di persone si trovano numerosi i santi, si comprende chiaramente quale copiosa e varia messe di dati fornisca il prontuario allestito da J.M.F., riunendo in un unico libro informazioni altrimenti sparse.

Come detto, il pregio maggiore di questa impostazione — utilissimo l'indice finale dei nomi, dei luoghi e delle cose notevoli (pp. 201-224) — è costituito dal vigile controllo critico evidente in ogni pagina. Nelle centinaia di brevi biografie stese da J.M.F. i punti di domanda si moltiplicano a piè sospinto e le cose che non si sanno sembrano molto di più di quelle che si sanno. Emblematica la voce su «"Kenan" (?): Qui était ce saint?» (p. 126), nonostante contenga i riferimenti ai necessari tentativi di identificazione (in realtà tutte questioni aperte; e che dire di Mārī de Bèt Sahdè, «sanctus nobis ignotus»?). Nel caso di "Kenan", come per altri santi inseriti nel dizionario, ci si imbatte poi in una difficoltà ricorrente, e che a volte si direbbe insuperabile, la diffusa omonimia, quando non il sospetto di inspiegabili doppi pur ripresi nello stesso calendario (cf. Gubarlāhā/Gūdāliya di p. 87). Sotto la voce Gabriel sono registrati in quattro: di uno, del "Couvent superieur", «on ignore tout», di un altro di Bēt Qustān, vescovo di Qartmīn († 648), si riporta il parere di A. Palmer, secondo il quale si sarebbe trattato di una personalità «difficile à cerner» (p. 80). Nomi diffusi come Georges, Grégoire, Ḥabīb, Īšō'yaw, Jacques, Jean, ecc. sono ovviamente comuni a santi con identità storiche ben definite (Jacques de Nisibe, Baradée, d'Edesse, de Saroug) e a sconosciuti o quasi: la *passio* di Jacques l'Intercis resta «très suspecte aux critiques» (p. 108); di Jean de Qartmīn «il est difficile de dire avec certitude qui est» (p. 122); di Pierre, patriarche, il p. Peeters «suggère de l'identifier...» (p. 152; analogamente, per Paul l'Interprète, p. 149). Altre difficoltà sorgono con i numeri: quello dei compagni di martirio di Laurent (p. 127), delle ordinazioni compiute («on dit 170.000) da Jean, vescovo di Tella d'Mauzelat (p. 112). Non senza motivo, allora, pare d'obbligo concludere col p. Halkin, citato a p. 80: «nous sommes fort mal renseignés sur l'hagiographie ancienne de Haute Mésopotamie en général, et de Nisibe en particulier».

In realtà, senza moltiplicare le informazioni bibliografiche, ma limitandosi a note essenziali relative alle fonti e agli studi principali, J.M.F. offre non solo uno strumento prezioso per chiunque voglia cimentarsi con tutti questi problemi, ma anche un modello di rigoroso metodo storico-critico. Del resto, che scopo del libro sia la storia e non l'"edificazione" lo precisa l'A. stesso nella sua *Introduction* (p. 10). Talora egli imposta, pur in modo essenziale, problemi dibattuti, come quello dell'ortodossia di Jacques de Saroug (p. 110), altre volte li pone, implicitamente o meno, siano o no curiosità di dettaglio, come quando, per Georges des Arabes, annota che il patriarca Barsaum usa nella sua storia letteraria il titolo di "Mār" (che s'applica a "santi", "beati", "venerabili", e vale "mon-

signore" per i vescovi, cf. p. 4); e aggiunge: sebbene non si trovi nei calendari il giorno della sua festa, i Maroniti, in vari luoghi del Libano, la celebrano nel giorno del suo più celebre omonimo mentre, sul posto, non si conosca nemmeno il motivo dell'epiteto del santo (p. 83).

Questo genere di approccio critico contrassegna lo stesso stile di J.M.F., che mai formula asserzioni perentorie, ma, come si è visto, ricorre a ripetute espressioni del tipo «si, comme le croit ... on peut hésiter» (p. 84); «récit ... critiqué par» (p. 87); «qui pouvait être» (p. 117); «l'objet de plusieurs hypothéses» (p. 151) e così via. In ogni caso, l'A. interviene di continuo coi suoi chiari avvertimenti critici, vuoi su testi da non considerare affidabili (*Atti* di Barsamya) vuoi su altri di cui è plausibile la storicità, quelli di Gūrīa e Šmōna (con rinvio a *Edessa* di J.B. Segal; p. 88); oppure opponendo un ragionamento considerato "logico", ma non "decisivo" nella dimostrazione storica, con il metodo che l'A. predilige (cf. p. 133 sulla Chiesa di Kōhé). Delle tradizioni e leggende più importanti relative al santo si propone un riassunto, un inventario dei miracoli e del meraviglioso che lo circonda — nella consapevolezza che ciò è per lo storico altrettanto degno di attenzione quanto i "fatti" più o meno certificati dall'esame critico —, a "esclusione" di parti edificanti ma prolisse (p. 10), e senza cadere nell'eccesso opposto capitato a volte ai Bollandisti (cf. p. 156).

La voce su «saint Éphrem» può esemplificare ancora il valore metodologico, a mio parere, di questo dizionario. Da una parte infatti, secondo le convinzioni maturate oggi dagli studiosi, anche J.M.F. non dà molto credito a certi dati della tradizione biografica sul santo dottore nisibeno, così che, spogliata delle leggende, la sua biografia «est bien maigre». Dall'altra tuttavia, sebbene qualche allusione interna all'opera efremiana sembri notoriamente contraddire che il padre di Efrem sia stato pagano o pure sacerdote degli idoli, come vorrebbe «l'inégale *Vie syriaque*», lo stesso A. asserisce subito in proposito: «Ce n'est pas impossible» (p. 74); rivelando una curiosità sempre insoddisfatta dei risultati ottenuti dalla ricerca. Osservazioni dello stesso tenore o precisi ragguagli biografici si possono avere anche nelle sintetiche schede sui santi scrittori che ho già nominato o su altri noti e illustri letterati siri, da Grégoire Bar Hébraeus a Isaac de Ninive, da Jean de Dalyāta a Moïse bar Kīpha, a Philoxène de Mabbūg.

Ma chi sono allora i santi siriaci? Come lo sono divenuti? Alla questione risponde nella *Introduction* (pp. 3-11) lo stesso J.M.F, che delinea sinteticamente la materia e i problemi trattati nel dizionario. Anzitutto, va osservato che, eccetto i Maroniti, fino ad oggi non vi sono forme di canonizzazione ufficiale secondo un processo codificato; molti sono stati considerati santi in vita, altri hanno trovato col tempo un biografo che ne ha trasmesso la memoria, ciò equivalendo spesso a una sorta di decreto di canonizzazione. Spettava poi al vescovo adottarne il culto nella liturgia, per cui fondamentale era l'iscrizione nei calendari, locali o generali, sullo studio e sulla evoluzione dei quali (almeno di quello siro-orientale) si sofferma l'A. alle pp. 5-6, notando il passaggio da un santorale più ecumenico e universale che dava preferenza a celebrazioni collettive nei venerdì fuori dei tempi liturgici forti (VII-X secolo) al «"ramassis" d'Alqōš» (XVI secolo), più che altro una guida ai pellegrinaggi. Un breve diagramma sociologico mostra

inoltre che, nelle commemorazioni più antiche, prevalgono i martiri, i monaci in quelle più recenti (i laici sono presenti solo come martiri o re).

Certamente molteplici le piste d'indagini cui quest'opera presterà utilmente il suo servizio, e non solo a chi s'occupa del culto dei santi orientali ma anche a chi studia il cristianesimo nel suo complesso. Riconsiderando l'insieme delle voci affiora l'eterogenea provenienza sociale che vi è coinvolta; si segnala il numero delle conversioni (dallo zoroastrismo, ma in genere da culture e religioni pagane differenti), la presenza femminile, si tratti di vergini e sorelle, oppure di spose e madri. Indifferente è l'età (dai bambini ai vegliardi); triste e multiforme la documentazione (immaginaria?) sulle tipologie di torture, assassinî ed esecuzioni capitali eseguite. Giustamente, come scrive J.M.F., non è sempre vero «qu'il n'y a pas que des panégyriques en hagiographie» (p. 10). Ma le domande restano molte, numerose le questioni aperte; dei santi più "inafferrabili" si può in ogni caso dire con Jean de Mardīn (XII secolo): «ils fonts des miracles comme ceux des Apôtres, mais leurs Actes sont connus de Dieu seul» (p. 3, cf. anche p. 157).

E. Vergani

PODSKALSKY, Gerhard, *Ἡ ἑλληνικὴ θεολογία ἐπί Τουρκοκρατίας 1453-1821: Ἡ ὀρθοδοξία στή σφαῖρα ἐπιρροῆς τῶν δυτικῶν δογμάτων μετά τή μεταρρύθμιση*, Μορφωτικὸ Ἵδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης, Ἀθήνα 2005, pp. 578, s.i.p.

Il titolo originale tedesco dell'opera è: *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821) — Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens* (Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1988), che la nostra rivista presentò a suo tempo (cf. OCP 55 [1989] 220-223). La traduzione neoellenica è del protopresbitero Giorgio D. Mettalinos, professore della Facoltà di Teologia dell'Università di Atene, e la Casa Editrice è l'Istituto Culturale della Banca Nazionale di Grecia. L'opera è dedicata *"alla memoria del grande umanista, storico ecclesiastico e teologo unionista Greco Leon Allatios"*. Il traduttore, presentando l'Autore, segnala che questi appartiene alla Compagnia di Gesù e tra le sue tante attività accademiche ha anche esercitato quella di professore invitato presso il Pontificio Istituto Orientale di Roma. La traduzione neoellenica è limpida, scorrevole e si distingue per la sua qualità letteraria.

L'opera abbraccia il lungo periodo dalla caduta di Costantinopoli in mano ai Turchi, il 29 maggio 1453, che pone fine all'Impero Bizantino, fino al Risorgimento dei Greci e la loro liberazione dalla dominazione ottomana nel 1821. P. divide la storia della teologia post-bizantina in quattro periodi. Il primo va dalla fine dell'Impero Bizantino fino alla corrispondenza epistolare scambiata tra il Patriarcato Ecumenico e i teologi protestanti di Tübingen. Il secondo arriva fino ai tre primi decenni del secolo XVII ed è caratterizzato dall'umanesimo religioso, ma anche dalla conservazione della continuità nella tradizione, in quanto il contatto con l'Occidente divenne più frequente e fruttuoso, e gli sforzi e tentativi per i superamento della divisione dogmatica coesistettero con una forte polemica; la

fine di questo periodo fu sigillata dalla *Confessio* calvinizzante del Patriarca Cirillo Lukaris. Nel terzo periodo, che va fino al 1723/1727, l'A. esamina il modo con cui vengono adottati dalla teologia ortodossa gli elementi della teologia occidentale per affrontare le dottrine cattoliche e protestanti. Il quarto periodo, che si conclude con l'inizio della insurrezione dei Greci per il Risorgimento e la liberazione dal dominio ottomano, è caratterizzato dalle reazioni dei teologi ortodossi alla sfida dell'illuminismo.

L'A. nota che, durante questi quattro secoli di dominazione turca, non è possibile individuare un tipo omogeneo ed unanime di teologi ortodossi a causa della diversità dello stato di vita, dell'erudizione e delle attività di ciascuno. Molti di quelli che si occupavano di teologia, furono Patriarchi, Metropoliti, Vescovi, sacerdoti eruditi, monaci santi e missionari, non necessariamente dotati di una particolare formazione, come anche laici, diplomatici che si interessavano delle cose ecclesiastiche, i quali, a contatto frequente con l'Occidente, avevano potuto conoscere diversi ambienti e istituzioni accademiche ed educative cattoliche. Questa eterogeneità tra i teologi ortodossi non è dovuta ad una sola causa, ma a vari fattori, tra cui l'influsso del pensiero occidentale su di essi. Tuttavia l'influsso occidentale, sebbene non trascurabile, non ha alienato la Chiesa greco-ortodossa al suo tradizionale pensiero teologico.

Alcuni aspetti dell'orientamento e dello sguardo verso l'Occidente ebbero certo risultati controversi. L'A. cita come esempio la formazione dei Greci nel Collegio Greco di Roma, la quale da un lato ha favorito la reciproca conoscenza tra i Greco-ortodossi e cattolici, facilitando così lo scambio e la discussione su problemi teologici non risolti; ma dall'altro l'infelice obbligo di professione di fede cattolica li ha negativamente predisposti e non ha permesso a molti ex alunni Greci di questo Collegio di avvicinarsi psicologicamente e di comprendere una visuale diversa dalla propria.

Un altro esempio riportato dall'A. è la controversia durata per secoli sui cinque punti di divergenza dell'Atto di unione del concilio di Firenze *(Defensio sive retorsio quinque capitum)*, come anche in seguito la questione della *transsubstantiatio*. Tutto ciò, certo, ha circoscritto i limiti dell'ambito del confronto, ma ha reso ancora più accentuato e sentito il concentrarsi apologetico nella problematica teologica. Perciò, invece di progredire in profondità nella comprensione delle varie idee e delle argomentazioni e segnare un progresso, i tanti saggi di riflessione teologica presentano con l'andare del tempo sempre più lacune, errori e ripetizioni.

Le questioni teologiche fondamentali di esegesi si affrontano raramente o nient'affatto, come appare già dalla corrispondenza epistolare teologica tra Costantinopoli e Tübingen. Ciò ebbe come risultato che molte occasioni propizie che emergevano dai contatti con l'Occidente non siano stati valorizzate, a causa della mentalità di antagonismo tra le reciproche posizioni dogmatiche. Il fatto che le cose non abbiano seguito una linea uniforme ed omogenea, lo dimostra, ad esempio, il facile adattamento del noto monaco Nicodemo Aghiorita alla spiritualità occidentale.

All'epoca della dominazione ottomana, l'A. intravede nella Chiesa e nella teologia ortodossa di allora dei lati positivi e dei lati deboli. Tra gli aspetti positivi enumera la prassi della *communicatio in sacris*, sebbene parziale, che valse per lunghi periodi tra il clero cattolico, latino o uniata, e ortodosso, durata fino al secolo XVIII. Inoltre, grazie alla presenza in Occidente di studenti greci durante il secondo e il terzo periodo, di cui sopra, specie in Italia, e i comuni programmi di studi, lo studio della lingua latina fece il suo ingresso nell'Accademia di Kiev e altrove, e si realizzò uno scambio di libri e di manuali tra Oriente ed Occidente. In questo modo il livello di reciproca conoscenza e la scomparsa dei pregiudizi giunsero ad un punto mai raggiunto in passato. Infine, tra gli aspetti positivi è da annoverare anche il fatto che gli Ortodossi, malgrado le difficoltà economiche che dovettero affrontare, durante il XVII e il XVIII secolo, siano riusciti a fondare e far funzionare a proprie spese, specie in zone dominate dagli ottomani, accademie, scuole teologiche, biblioteche e tipografie. Infine, molti monaci eruditi cominciarono a insegnare nell'Accademia Patriarcale di Costantinopoli, nella Grecia continentale e nelle isole, fatto dovuto soprattutto al prestigio dei modelli cattolici rappresentati dagli ordini religiosi e all'umanesimo protestante. Più tardi, nel secolo XIX, i monaci ortodossi insegnanti furono sostituiti da teologi laici.

Accanto a questi lati positivi si verificano anche insufficienze e debolezze dovute principalmente alla mancanza di un metodo comune nel dialogo; nella ricerca teologica e nel confronto teologico con il protestantesimo e con il cattolicesimo mancava proprio il metodo come anche l'interesse di trovarlo e di seguirlo. Rimaneva insuperabile il divario tra il principio protestante della *sola scriptura* e la concezione ortodossa della Tradizione e tra la scolastica occidentale e il "misticismo" ortodosso. La mancanza di esperienza di dialogo durante gli studi come anche il senso di debolezza e di inferiorità presso molti ortodossi, diminuivano il desiderio e la disponibilità per un dialogo reale.

Il rifiuto di dialogo era dovuto in gran parte, almeno implicitamente, all'intransigenza del palamismo, che rivendicava a sé autenticità e verità esclusive. Conseguenza della mancanza di metodo fu che gran parte della letteratura teologica ortodossa nei secoli XIV e XV avevano la caratteristica della polemica, restando così senza frutti validi. Secondo l'A. sembra che le debolezze prevalgano sui lati positivi e costruttivi. Tuttavia, egli aggiunge, l'epoca della dominazione turca rimane sempre un istruttivo capitolo della storia ecclesiastica grecoortodossa. A suo pare molte opere, specie in campo liturgico e spirituale, meriterebbero una nuova edizione critica e approfondimenti. Il periodo della dominazione turca, con i suoi neo-martiri, ha lasciato la sua impronta nell'anima del popolo ellenico più che i secoli precedenti. Solo per questa ragione questo periodo non può essere cancellato dalla storia come "pseudocultura" o "pseudoistruzione". Inoltre, costituisce anche un esempio molto utile per comprendere i fattori metodologici dello Scisma tra Oriente ed Occidente finora esistente. Indubbiamente, oltre ai fattori teologici, non vanno trascurati quelli non teologici, come il senso di debolezza e di inferiorità, i sistemi ineguali di approccio didattico, i modi diversi di vita, la mentalità, ecc., tutti fattori che giocano spesso un ruolo

importante e continuativo. Concludendo, P. invita il lettore a contribuire con sue osservazioni, aggiunte, annotazioni critiche e ulteriori studi, affinché si possa dare un'immagine più perspicua e completa della teologia ortodossa durante la dominazione turca. L'A. nella sua analisi si distingue per lo spirito di estrema modestia, tipico di uno studioso serio e autorevole, che gli consente di essere profondo ed oggettivo, rispettoso della verità, senza passionalità e pregiudizi aprioristici. Rispondendo a questo invito dell'A. ci permettiamo di notare che la difficoltà di dialettica nel confronto tra teologia greco-ortodossa e teologia cattolica, ereditata da quell'epoca, influisce finora in un certo senso sullo stesso dialogo teologico ufficiale intrapreso in questi ultimi treni'anni tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa ortodossa nel suo insieme.

D. Salachas

SCHNEIDER, Pierre, *L'Éthiopie et l'Inde: interférences et confusions aux extrémités du monde antique (VIIIe siècle avant J.-C. - VIe siècle après J.-C.)*, [Collection de l'École française de Rome 335], École française de Rome, Rome 2004, pp. 566, € 63,00.

"La confusion entre l'Inde et l'Éthiopie peut irriter les spécialistes de l'Antiquité classique, mais aussi l'africaniste ou l'indianiste qui veut utiliser les sources gréco-latines". Ces paroles qui ouvrent l'Introduction (p. 3) posent bien la question traitée dans cette grande monographie, irritante non seulement pour les spécialistes invoqués, mais aussi pour tous ceux qui s'intéressent à l'Antiquité tardive, pour ne rien dire des historiens de l'Église — et ce jusqu'au début des temps modernes. Un peu plus loin, l'A. précise "l'axe fondamental" de sa recherche: "nous avons constamment envisagé la 'confusion' comme une production originale, peut-être déroutante, mais de toute évidence passionnante, de l'esprit des hommes de l'Antiquité, dont il fallait décrire les aspects et le fonctionnement pour en comprendre la logique interne, à l'exclusion de tout jugement de valeur (lequel se glisse insidieusement dans le vocable 'confusion')" (p. 6).

La matière, énorme, est organisée en trois partie. La première constitue l'inventaire raisonné de toutes les attestations du phénomène de confusion dans les sources gréco-latines, articulé en divers chapitres sur la géographie, l'anthropologie et l'ethnographie, le mythe et l'histoire, la zoologie, la botanique et la minéralogie (p. 13-217). La deuxième partie discute le phénomène sous ses aspects généraux, puis de manière chronologique, esquissant les grandes étapes qui correspondent à des "auteurs et sources remarquables" (p. 219-361). L'étiologie du phénomène fait l'objet de la troisième partie (p. 363-506). Une très brève conclusion (p. 507-509), des repères bibliographiques (p. 511-518), quatre cartes et surtout d'excellents index (des sources, des noms propres, un index géographique et un très précieux index des *notabilia*) terminent le volume.

La minceur de la conclusion, à la fin d'un si long parcours, révèle à elle seule le caractère à vrai dire paradoxal de cette étude: ne s'agit-il pas de discuter en

profondeur un phénomène aussi impalpable que la confusion? Tournant les pages qui souvent répètent les mêmes données, puisqu'il fallait aussi bien inventorier tous les aspects du phénomène, puis tenter de les classer, pour en trouver finalement, autant que possible, les causes, le lecteur se perdrait irrémédiablement, voire resterait tout à fait perplexe parce qu'il n'en saurait en achevant la lecture pas beaucoup plus qu'au moment de commencer le voyage, s'il n'y avait les index qui permettent à tout moment de tirer les fils de cette pelote à l'apparence si enchevêtrée. Il suffit alors de consulter les listes des auteurs et des sources, ainsi que des *notabilia*, pour se rendre compte de la richesse invraisemblable de la documentation et admirer l'effort patient de l'A. à dénouer l'écheveau.

Il nous faut souligner l'importance de l'inventaire qui rendra un service immédiat non seulement à quiconque se voit confronter dans ses études à la question du départ entre l'Éthiopie et l'Inde, mais aussi pour n'importe quelle question qui peut surgir à propos des realia de ces contrées, puisqu'il rassemble de manière fort commode tout le savoir encyclopédique de l'Antiquité en la matière. On voit ainsi défiler dans un ordre thématique, dûment répertoriés et avec des renvois précis aux sources: le Nil et le mystère de ses origines et de son cours, les particularités du climat, les peuples aux noms extraordinaires (Ichtyophages, Troglodytes, Sères, Érembes, Pygmées, Sciapodes et autres Cynocéphales), la faune réelle (l'éléphant, commun à l'Inde et à l'Éthiopie, joue un rôle non négligeable dans la confusion) ou fabuleuse (la fourmi fouisseuse, l'unicorne, le phénix), les aromates (l'encens et la myrrhe; la cannelle), les végétaux utiles à l'habillement (le coton et la soie), bref, tout ce que l'imaginaire antique associe à ces pays de confins, si mystérieux et pourtant si présents dans la vie courante à travers des produits de luxe connus de toute le monde.

Relevons deux erreurs sur le Nouveau Testament: p. 141, ce n'est pas l'apôtre Philippe, mais le diacre homonyme qui baptise l'eunuque de la reine Candace, cf. Ac 6,5 et 8,26ss.; p. 143, les mages ne vont pas trouver l'Enfant "comme Marie et Joseph s'éloignaient de Jérusalem", mais ce sont eux qui partent de la ville pour aller vers Bethléem. À propos des missions apostoliques de Thomas et Barthélemy, p. 138-141, il faut voir maintenant C. et F. Jullien, *Apôtres des confins. Processus missionnaires chrétiens dans l'empire iranien*, Bures-sur-Yvette 2002.

La deuxième partie est riche de développements très intéressants, avec des interrogations pointues comme celle de savoir si les Anciens étaient conscients du phénomène de la confusion, à quoi l'A. répond: "Le reproche de confusion semble inexistant chez les Gréco-Romains. On s'accuse, au pire, d'incompétence ou d'affabulation. C'est en cela que la vision des Anciens se distingue de celle des Modernes" (p. 262). La leçon sur ce point apparemment marginal ne devrait pas être oubliée, car trop souvent nous persistons à poser de fausses questions aux textes antiques. Dans les étapes historiques qui scandent le phénomène, on découvre le rôle majeur qu'ont joué les poèmes homériques et, bien entendu, la geste d'Alexandre, avec l'étonnant progrès des connaissances géographiques des Grecs vers l'est acquise pendant l'expédition et leur diffusion au long des siècles jusqu'au fameux *Roman* du Pseudo-Callisthène, grand colporteur du phénomène

de confusion. Il est aussi souvent fait recourt au traité hippocratique *Des airs, des eaux et des lieux*, "un fondement théorique essentiel" selon l'A., puisqu'on y affirme que le milieu exerce "une influence essentielle et multiforme sur la nature et les peuples" (p. 302) et qu'il érige pour ainsi dire en système "le principe de symétrie" (p. 304). Avec la règle souveraine de l'analogie, nous avons là les principaux outils conceptuels qui vont forger scientifiquement, selon l'idée antique, le phénomène. C'est ce que la troisième partie analysera à fond (cf. e.g. p. 399-406).

Quelques menues corrections: il n'y pas "un millénaire et demi" (p. 316) entre Ctésias et Photius, mais moins de mille trois cent ans. Jean de Nikiou n'est pas un auteur "de langue syriaque" (p. 286), mais un Égyptien dont l'œuvre ne nous est conservée que dans une traduction éthiopienne. Quant au *De gentibus Indiae et Bragmantibus* (p. 357), il convient probablement de distinguer les deux sections qui composent le traité et la première pourrait être de Pallade; de toute façon, il vaut toujours la peine de renvoyer pour la littérature patristique à la *Clavis patrum Graecorum*.

La troisième partie de l'ouvrage énumère les différentes causes du phénomène, à travers les "facteurs extérieurs au monde gréco-romain", où la Perse tient un rôle certain, les modes de pensée et de représentation des espaces dans l'antiquité, le commerce et ses routes, la transmission du savoir par les images. Après avoir délicatement tiré les fils de l'écheveau — l'A. utilise d'ailleurs volontiers le mot "filière" —, il en arrive, tout en restant très précautionneux (cf. le constat de la p. 426: "on se heurte vite aux limites qu'impose la prudence"), à la notion de "transfert", un point essentiel de son propos: quand ils s'imaginaient les confins du monde, les Anciens "étaient alors fondés à supposer des merveilles analogues dans l'Inde et dans l'Éthiopie ou à les transférer de l'une à l'autre" (p. 424). Cette opération était d'autant plus facile et tentante que rien ne venait lui faire obstacle, bien au contraire: "Là où l'expérience n'était plus d'aucun secours, l'emprunt était aisé, d'autant que le public y trouvait de toute façon son compte ... et que la raison ne s'y opposait pas" (p. 425).

Ce qui, en fait, justifie l'analogie entre les deux contrées est la couleur noire de la peau de leurs habitants, un autre point "capital" (p. 274) relevé par l'A. Le mot *aithiops*, du reste, ne signifie rien d'autre en grec et ce terme de "face brûlée" explique l'"irréductible polyvalence de la notion d''éthiopien'" (p. 432), tout comme le sens donné à l'Éthiopie qui n'a "jamais cessé d'être équivoque" (p. 431). Tout homme noir pouvait passer pour "éthiopien", même si l'on savait clairement distinguer entre les populations à partir d'autres critères, comme les cheveux lisses et crépus, par exemple. On ne s'étonnera donc pas que la confusion se soit perpétuée bien au delà du monde antique et l'A. évoque des "textes byzantins très tardifs", de Georges le Syncelle et Tzétzès (p. 230). À Rome aussi, lors du Concile de Florence et encore en plein seizième siècle, on s'intéressera au Prêtre Jean comme à un souverain "indien", alors qu'on savait parfaitement que son royaume se situait dans la corne de l'Afrique, tant l'imaginaire européen a eu du mal à abandonner ses vielles habitudes!

Si nous avons parcouru avec un très grand plaisir cette magistrale étude, nous avons pourtant été gêné par une manque d'attention à la Nubie, trop souvent confondue (!) avec l'Égypte. Parlant des statues d'Aménophis III s'élevant près de Thèbes qui, pour les Grecs, représentaient Memnon, l'A. écrit par exemple: "l'interprétation hellène du colosse égyptien ancre à coup sûr la légende en Nubie et permet l'essor définitf d'une filière 'éthiopienne nilotique'. Ce n'est plus désormais l'Éthiopie mal définie du premier état de la légende et dès lors les Éthiopiens du sud de l'Égypte pourront revendiquer Memnon comme un de leurs héros" (p. 420). À notre avis, il aurait fallu mieux distinguer la géographie propre de la Vallée du Nil, l'Égypte jusqu'aux premières cataractes, puis en amont, les royaumes nubiens. Qu'il soit difficile de trancher entre Nubien et Éthiopien dans les sources, nous en avons déjà dit quelque chose dans les *OCP* 65 (1999) 487-479, mais sans avoir assez tenu compte du nom propre "Pekus", au sujet d'un intriguant "monastère des Éthiopiens" à Hermopolis. Dans ce travail consacré tout entier au phénomène de la confusion, nous aurions aimé sur ce point davantage de rigueur. Il conviendrait du reste d'étendre l'enquête aux sources orientales chrétiennes, à peine effleurées.

La vignette qui orne la page de couverture montre deux éléphants affrontés, l'un d'Asie et l'autre d'Afrique. C'est une excellente illustration de la complexité du phénomène qui touche à des représentations confuses profondément enfouies dans l'imaginaire antique — et peut-être encore dans celui d'aujourd'hui. Si elles expriment une certaine peur devant l'altérité, elles trouvent aussi dans les sympathiques pachydermes un symbole rassurant de force et de longévité: la mémoire d'un paradis perdu?

"Ce livre, nous aurions aimé l'avoir écrit": c'est par cet aveu que le Prof. Jehan Desanges ouvre le dernier paragraphe de sa préface (p. 2). Nous lui emprunterons alors ses derniers mots: "Sur un des problèmes majeurs de la géographie antique, Pierre Schneider nous a donné une étude originale et dense, aux intérêts annexes multiples, qui fera longtemps autorité".

Ph. Luisier, S.I.

INDICATIONES

BĂLAN, Constantin, *Inscripţii medievale şi din epoca modernă a României. Judeţul istoric Vâlcea (se. XIV-1848)* [= *Les inscriptions médiévales et de l'époque moderne en Roumanie. Département historique de Vâlcea (XIVe siècle – 1848)*], Editura Academiei Române, Bucureşti 2005, pp. XXXVI + 1348, s.i.p.

La publication d'un corpus d'inscriptions avec la prétention de présenter toutes les sources d'une région est toujours un évènement important dans le domaine des études historiques. Sans doute est-ce le cas du livre de Constantin Bălan et de son équipe formée de Haralambie Chircă et d'Olimpia Diaconescu,

ainsi que de leurs collaborateurs Laurenóiu Ene, Pavel Mircea Florea, Ioana Iancuvescu, Ioana Ene et Ligia Rizea, qui contient les inscriptions de la région de Vâlcea dans la Principauté de Valachie. Son cadre chronologique englobe tous les monuments épigraphiques depuis les plus anciens textes médiévaux (début du XIVe siècle) jusqu'au milieu du XIXe siècle. Le but d'épuiser les matériaux d'un demi-millénaire, ce qui se voit aussi dans la dimension impressionnante du volume, le rend encore plus appréciable comme instrument de recherches sur l'histoire de la Valachie et du Bas Danube au Moyen Âge et à l'aube des temps modernes.

L'ouvrage contient 1661 inscriptions de différents types et sur différents supports matériels, ainsi que 16 inscriptions douteuses et deux fautives. Elles pourraient être classifiées selon la langue en roumaines, grecques et slaves. Les inscriptions roumaines, bien qu'elles soient écrites en caractères cyrilliques, sont publiées ici en translittération latine selon la pratique d'usage en Roumanie.

Les inscriptions sont arrangées selon les lieux (villes, monastères ou villages) où elles se trouvent. Si dans une agglomération, il y a plus d'un centre avec des inscriptions, les différents centres sont groupées dans le cadre de l'agglomération. En chaque groupe, les inscriptions sont rangées selon l'ordre chronologique. Chaque monument épigraphique forme un lemme, construit de la manière suivante: 1) numéro de l'inscription et sa date (selon l'année universelle, s'il y en a une indiquée, et selon l'année de l'ère chrétienne); 2) description matérielle du monument: support, dimensions, localisation actuelle, état du support, décoration, etc.; 3) texte de l'inscription en langue originale, suivi d'une traduction roumaine pour les inscriptions slaves et grecques; 4) bibliographie détaillée sur les monuments et sur le texte. Les notes portent une numération à part pour chaque lemme et ne sont pas mises en fin de page ou de section, mais suivent immédiatement le lemme. Pour les inscriptions plus importantes et significatives, les auteurs ont ajouté des photos (au nombre de 66).

Le livre possède un appareil scientifique très riche et détaillé, ce qui est extrêmement important pour ce type d'éditions. L'index couvre plus de 300 pages, de p. 1011 à 1316. Ce nombre pourrait paraître excessif, mais c'est absolument nécessaire pour organiser le matériel immense inséré dans l'ouvrage et en permettre l'utilisation.

Les questions qui peuvent être soulevées au sujet de cette publication concernent surtout, à mon avis, son espace chronologique. Le recueil commence avec les premiers pas historiques de la Principauté de Valachie médiévale et se termine avec la révolution de 1848. Cette délimitation pourrait poser des problèmes et mettre en doute la cohérence du matériel inclus, à cause de la situation créée par les lisières très mal définies des époques historiques dans les Balkans. La fin du Moyen Âge pourrait être fixée à partir de critères différents, mais elle ne coïncidera jamais avec les limites de la même époque en Occident. Je ne mettrai pas en doute la chronologie que les auteurs du livre ont choisie, me permettant uniquement d'avertir qu'à mon avis, il est préférable de proposer une interprétation qui élargisse le cadre plutôt qu'une qui le limite. De telle façon, le livre inclut un plus grand nombre d'inscriptions que dans le cas contraire. Pour

finir, je dirai qu'il s'agit d'un manuel de travail très utile, résultat d'efforts qui ont duré des années. Sans doute offrira-il des sources et arguments nouveaux pour les recherches sur l'histoire de la Valachie.

Je terminerai ce compte rendu avec une note personnelle. C. Bălan n'était malheureusement plus en vie pour voir son livre publié et l'œuvre a été terminée en sa mémoire par ses collaborateurs et co-auteurs. L'ouvrage est une continuation du volume publié en 1994 intitulé *Inscripóii medievale şi din epoca modernă a României. Judeóul istoric Argeş (sec. XIV-1848)* [*Les inscriptions médiévales et de l'époque moderne en Roumanie. Département historique de Argeş (XIV*e *siècle-1848)*]. Nous voyons ainsi créée une très bonne tradition et nous espérons qu'elle sera poursuivie. Souhaitons-le aux collègues roumains!

I. Biliarsky

BOHAS, Georges, *Les* bgdkpt *en syriaque selon Bar Zo'bî*, Éditions AMAM-CEMAA, Toulouse 2005, pp. 92, € 12,00.

In questo pregevole volumetto Georges Bohas (= G.B.), specialista di linguistica araba e responsabile della sezione di «Arabo e lingue semitiche» all'École Normale Supérieure de lettres et sciences humaines a Lione, affronta, da un punto di vista «empirico» e per mezzo di una «lente» siriaca — come giusto, insiste più volte l'Autore, per un problema di grammatica siriaca —, una delle questioni «classiche» di questo dialetto aramaico come di altre lingue semitiche. La questione della doppia pronuncia, plosiva o spirante, delle consonanti *bgdkpt* offre così l'occasione di una verifica critica delle categorie interpretative adottate dai grandi orientalisti occidentali per definire, con la maggior semplicità e coerenza possibili, le regole che presiedono a questo aspetto caratteristico pure della fonologia siriaca. In realtà, secondo G.B., per spiegare in quali casi le *bgdkpt* siano o no spiranti in siriaco, non vi sarebbe motivo di ricorrere alla così detta «piccola vocale», tipica dell'ebraico, come fanno, almeno per una serie dei casi in questione, le grammatiche di Th. Nöldeke (1880, 1904) e R. Duval (1881), seguite da quella di L. Costaz (1955). Al fine di saggiare in concreto la sua tesi, G.B propone inoltre la lettura e l'interpretazione dei «canoni» di Giovanni Bar Zo'bî (inizio XIII secolo), un rappresentante dell'approccio tradizionale alla grammatica siriaca a fronte del progressivo influsso su di essa del modello arabo.

Dopo un'agile introduzione all'argomento (pp. 5-11), G.B. suddivide pertanto la sua trattazione in tre parti. Nella prima (pp. 11-32: «Les *bgdkpt* en syriaque oriental: un point de vue empirique»), espone in sintesi, mostrandone nello stesso tempo le applicazioni, le regole sostanziali di *rukkâkâ* (con cui i siri descrivono la pronuncia «dolce», fricativa) e *quššâyâ* (per la pronuncia «dura», occlusiva) secondo l'ipotesi stessa dell'Autore, ossia a prescindere da ogni riferimento posticcio alle «piccole vocali»; nella seconda (pp. 33-71: «Le durcissement et l'adoucissement des *bgdkpt* selon Bar Zo'bî. Les règles générales»), G.B. pubblica, traduce e commenta i «canoni» 1-23 della grammatica di Bar Zo'bî, la cui complessità dipende prevalentemente dal fatto che, ignorando la geminazione,

egli era costretto a esaminare tutta una serie di casi in realtà ad essa riconducibili (p. 86); nella terza (pp. 72-86: «Les règles propres au *t* et au *k*»), continua l'edizione con la traduzione e il commento dei «canoni» 24-25, che attengono ad aspetti fonetici particolari e specifici, come quello che riguarda le conseguenze sulle *bgdkpt* della metatesi delle sibilanti nelle forme della coniugazione passiva e la «*crux* de la grammaire syriaque» (p. 76) della spirantizzazione della *t* del femminile.

Secondo la tesi di G.B., la pronuncia spirante di una delle *bgdkpt* — riconoscibile, secondo le grammatiche classiche, allorché essa sia preceduta da vocale o da «piccola vocale», un elemento, questo, che peraltro la tradizione siriaca non ha mai sentito la necessità di segnalare espressamente (T. Muraoka, *Classical Syriac*, 1997, p. 12 dice semplicemente: «... or they follow a vowelless consonant at the beginning of a syllable») — costituisce in realtà «une manifestation des rapports de force entre les consonnes» (p. 14). Una volta riconosciute e descritte le posizioni che definiscono le coppie [* _] delle consonanti che compongono una parola, coppie a tutti gli effetti costituite da un elemento forte (*) e uno debole (_), risulterà che, nel caso in cui una delle *bgdkpt* ricorra in posizione debole (_), la tensione prodotta dall'incontro tra consonanti ne comporterà la spirantizzazione. Semplificate e spogliate del riferimento alla «piccola vocale», le norme stabilite da Costaz (*Grammaire syriaque*, §§ 114-115, p. 28) mantengono la loro validità al fine di determinare le posizioni «definite», per cui una consonante iniziale è contrassegnata con *, come lo è pure una consonante «tesa» (geminata), mentre si trova in posizione debole (_) la consonante (non «tesa») che segua una vocale «vera», ossia «susceptible de figurer dans la graphie» (p. 16).

Indubbiamente l'approccio enunciato possiede una sua generale coerenza che G.B. si riserva di discutere e comprovare ulteriormente presentando e commentando l'opera grammaticale di Bar Zo'bî. Così, in questo sforzo assai apprezzabile di offrire nuove, e «storicamente» fondate, «chiavi» di comprensione della grammatica siriaca, viene alla luce chiaramente che noti aspetti di questa lingua erano compresi dagli antichi grammatici siri senza il ricorso a concetti o categorie (radice, trilitteralismo, sillaba, geminazione, «piccola vocale»), oggi divenuti usuali tra gli studiosi. Tuttavia, tornando alla tesi centrale di G.B. sulle *bgdkpt*, è forse lecito avanzare una più che rispettosa osservazione. Ci si potrebbe chiedere infatti se la necessità di introdurre rigidamente un ordine nelle operazioni di formazione delle coppie (p. 17) non comporti suo malgrado un certo grado di artificiosità nel sistema, dato che, se a ciò non ci si attiene, i risultati possono risultare del tutto inconsistenti («Donc, *caveat lector*!», p. 18).

E. Vergani

BROCK, Sebastian, *Fire from Heaven*, Studies in Syriac Theology and Liturgy [Variorum collected studies series; 863], Ashgate Publ., Aldershot (UK) 2006, pp. xiv + 352, £ 62.50.

Il testo raccoglie diciassette saggi del siriacista Sebastian P. Brock apparsi in riviste o in opere collettive nel trentennio fra il 1974 e il 2003, tutti concernenti

la tradizione siriaca di varie Chiese orientali. Essi sono suddivisi in questo volume in tre gruppi: I° — *The Christology of the Church of the East*; II° — *Invocations to the Holy Spirit and their Background*; III° — *Editions and Translations*. Il primo saggio, *The 'Nestorian' Church: A Lamentable Misnomer*, mette in guardia contro l'abuso del termine *nestoriano*, dal momento che la Chiesa di Oriente si ispira a Teodoro di Mopsuestia piuttosto che a Nestorio. Il secondo saggio, *The Church of the East in the Sasanian Empire up to the sixth century and its absence from the Councils in the Roman Empire*, mostra come la Chiesa di Persia debba fatalmente distanziarsi dall'impero romano. Il terzo saggio presenta un simposio della Russia post-sovietica *The Christology of the Church of the East*. Il quarto saggio, *Christ 'The Hostage': A Theme in the East Syriac liturgical Tradition and its Origins*, mostra come il Cristo-ostaggio sia figura che si conserva nella Chiesa di Oriente grazie all'autonomia di tale Chiesa.

Il secondo gruppo di saggi, *Invocations to the Holy Spirit and their Background*, è dedicato alla tradizione liturgica delle Chiese siriache. Nel quinto saggio, *Fire from Heaven: from Abel's Sacrifice to the Eucharist. A Theme in Syriac Christianity*, le cui prime parole sono il titolo di questo volume, l'A. si chiede come Abele conosca che la sua offerta è gradita a Dio. Il sesto saggio, *'Come, compassionate Mother..., come Holy Spirit': a forgotten aspect of Early Eastern imagery'* studia l'invocazione dello Spirito Santo come madre. Il settimo saggio, *The epiklesis in the Antiochene baptismal ordines*, si occupa delle epiclesi dei riti battesimali siriaci. L'ottavo saggio, *Towards a Typology of the Epikleses in the West Syrian Anaphoras*, studia le epiclesi nelle anafore delle Chiese siro-occidentali. Il nono saggio, *Invocations to/for the Holy Spirit in Syriac liturgical texts: some comparative approaches*, esamina le invocazioni allo Spirito in testi liturgici siriaci. Il decimo, *The Lost Old Syriac at Luke 1:35 and the Earliest Syriac Terms for the Incarnation*, studia i termini siriaci più o meno antichi per indicare l'incarnazione. L'undecimo, *An Early Interpretation for pāsaḥ: 'aggēn in the Palestinian Targum* ricerca l'antica esegesi di *pāsaḥ*: *'aggēn*, nel Targum palestinese. Il dodicesimo, *Passover, Annunciation and Epiclesis. Some Remarks on the Term aggen in the Syriac version of Lk. 1:35* studia il termine *'aggēn* nell'Annunciazione e nella Pentecoste.

L'ultimo gruppo, *Editions and Translations*, comprendente tre saggi, nel primo dei quali B. pubblica o traduce commenti a riti battesimali antichi, *Some early Syriac baptismal commentaries*. Nel secondo studia un antico commento liturgico, *An early Syriac commentary on the liturgy*. Infine si occupa del commento alla liturgia ad opera di Gabriele di Qatar, *Gabriel of Qatar's Commentary on the Liturgy*.

Ognuno di questi studi, frutto della familiarità filologica dell'A. con la lingua siriaca, reca il suo apporto prezioso a teologia, liturgia, letteratura e storia delle Chiese di tradizione siriaca. Infatti la cristologia definita al concilio di Calcedonia, accolta da Greci e da Latini, non soddisfa gli orientali ortodossi né la Chiesa di Oriente. Tali Chiese rifiutano quel Concilio o perché miafisite o perché professano un dualismo che scandalizza calcedonesi e anticalcedonesi, conservando le posizioni delle Chiese Ortodosse Orientali e della Chiesa Assira d'Oriente. At-

tualmente, nonostante l'emigrazione di Cristiani del Vicino Oriente nelle Americhe e in Europa, quelle antiche posizioni sopravvivono, mentre la lingua siriaca che è comune fino al Medio Evo, contribuisce alla continuità con il passato. Ma continua purtroppo il fenomeno infelice dei soprannomi di Nestoriani e di Monofisiti che le Chiese non danno a se stesse, ma provengono dalla polemica avversaria, e sono addirittura erronei, come quando per esempio identificano i seguaci di Eutiche con quelli di Severo di Antiochia o chiamano "Nestoriani" i fedeli della Chiesa Assira di Oriente. B. spiega la particolare situazione della Chiesa di Persia che vivendo in un impero di religione ufficiale zoroastriana, deve allontanare da sé l'accusa di far parte dell'impero di Roma, retto da imperatore cristiano. Rispetto a Roma la Chiesa assira d'Oriente rivendica la sua autonomia ancora prima di Efeso quando, nel sinodo di Dadisho del 424, ricusa l'appello ai padri dell'Occidente e afferma che il pastore della Chiesa d'Oriente, se non può risolvere un problema, lo rimetta al sommo giudice Cristo. La Chiesa di Persia, in una terra che ha una religione ufficiale diversa da quella cristiana, deve percorrere un cammino autonomo privo di svolta costantiniana. Il forzato isolamento di questa Chiesa rende difficile la partecipazione ai concili ma in compenso elabora tratti caratteristici nella cristologia., ad esempio il concetto di Cristo-ostaggio che non appare in altre Chiese.

V. Poggi, S.I.

BURTEA, Bogdan, *Das mandäische Fest der Schalttage. Edition, Übersetzung und Kommentierung der Handschrift DC 24 Šarh ḏ-paruanaiia. Mit einer CD-ROM der Handschrift* [Mandäistische Forschungen 2], Harrassowitz, Wiesbaden 2005, pp. IX + 246, € 68,00.

Les études mandéennes ont connu une grande notoriété au début du XXe siècle, surtout à travers les thèses de Reitzenstein. Passé l'engouement pour la nouveauté et une fois redimensionnée l'importance du mandéisme, les recherches se sont poursuivies et il suffira de nommer des savants comme Lidzbarski, Drower, Macuch et, toujours actif, K. Rudolph, pour s'en assurer. Mais les éditions de texte se font rares et c'est avec grand plaisir que nous saluons celle qui nous est proposée en ce début du XXIe siècle, augurant un regain de faveur pour cette tâche ingrate et pourtant essentielle: il faut encore recourir à l'édition du Ginzā publiée par Petermann en 1867!

Comme sa cote le laisse entendre, le manuscrit utilisé par l'A., un rouleau de papier de 619 cm., daté de 1832, avec 954 lignes au recto plus 53 ajoutées au verso, fait partie de la collection de Lady Ethel S. Drower déposée à la Bodleian Library d'Oxford (p. 6-7). Pour son édition, l'A. a translittéré le texte suivant en général la méthode de Macuch; comme l'écriture mandéenne n'est familière qu'à peu de spécialistes, on s'en réjouira, d'autant plus qu'il est aisé de consulter les photographies de l'original reproduites sur un disque — mais sera-t-il encore lisible dans 150 ans comme l'ouvrage de Petermann? Puisqu'il ne nous est rien

dit sur l'encre et que la reproduction ne laisse deviner aucune différence, nous en concluons que le manuscrit est copié uniment en noir.

Le texte édité appartient à la catégorie du *šahr*, mot emprunté à l'arabe, que l'A. rend par "Erläuterung"; c'est un genre littéraire qui correspond plus ou moins à nos rituels, c'est-à-dire un livre qui décrit la manière de célébrer les cérémonies religieuses, sans toutefois donner *in extenso* les prières récitées. Évidemment, comme pour un rituel catholique, par exemple, il y a des gestes et des postures qui, parce que le célébrant les connaît par habitude, ne sont mentionnés que par un mot dans le *šahr*, ce qui en complique l'interprétation pour le non initié. Lady Drower, qui avait pu assister à de nombreuses fonctions liturgiques, nous a fort heureusement laissé des descriptions dont l'A. a fait bon usage.

Ce rituel concerne la fête qui a lieu pendant les cinq jours intercalaires de l'année mandéenne, appelés *paruanaiia*, [parwānāyē], mot apparemment d'origine parthe (p. 6), placés entre le huitième et le neuvième mois. À la suite des rites préliminaires (l. 1-81), le rouleau décrit le sacrifice de la colombe (l. 82-98), la commémoration (*dukrana*) de l'Unique Grand Juste (l. 99-243), émanation difficile à identifier (cf. p. 173), puis l'offrande des vêtements (l. 244-342) où quelqu'un représente le défunt qui est mort en état d'impureté, simple Mandéen aussi bien que membre du clergé, ensuite la *masiqta* pour les parents, père et mère (l. 343-578), ce que l'on a rendu parfois par "messe des morts", enfin la commémoration des noms (l. 569-806) et l'aumône (*zidqa*) bénie. Le colophon du prêtre copiste Iahia Birham, celui-là même qui fut l'informateur de Petermann à Sūq aš-Šuyūḫ en 1854, fait allusion aux vicissitudes angoissantes de la communauté mandéenne du sud iraquien lors du choléra qui l'a décimée au début du XIXᵉ siècle.

Les linguistes compétents jugeront de la qualité de la traduction. L'A. fournit en tout cas toutes les références aux prières dans les éditions de Lidzbarsky et Drower. Le commentaire dit l'essentiel sans érudition gratuite et présente, pour chaque rite, des tableaux fort utiles qui permettent de mieux comprendre l'action liturgique où l'on retrouve les éléments du culte mandéen supposé connu. L'A. souligne l'intime correspondance de la liturgie terrestre des Mandéens avec la liturgie supra-terrestre: "Die Grundvorstellung der mandäischen Religion besteht in einem detaillierten Parallelismus zwischen den kultischen Handlungen, die in der Lichtwelt ausgeführt werden, und solchen, die von den Mandäern auf der Erde nachgeahmt werden. Diser Parallelismus betrifft auch die mandäischen Kultgegenstände, die ihre Entsprechung ... in der Lichtwelt haben" (p. 161). En fin de volume, la liste des mots les plus intéressants, une concordance des prières indiquées dans le rituel et l'index se complètent les uns les autres, mais on regrettera que les noms propres qui abondent dans les prières n'aient pas été repris: on les trouvera certes dans les deux recueils cités plus haut, ils n'auraient cependant pas déparé ce travail consciencieux.

Le mandéisme est souvent décrit comme une secte gnostique et le foisonnant répertoire d'émanations divines qui habite les hymnes et les prières de notre rituel le laisse facilement penser. Néanmoins, la croyance dans la rémission des péchés, même *post mortem*, un leitmotiv de la fête des *paruanaiia* avec l'expres-

sion *šabiq haṭaiia nihui-lia/la/lun* qui revient sans cesse, traduite par "ein Sundenerlasser werde ihm/ihr/ihnen zuteil" (cf. p. 166), implique une anthropologie et une sotériologie très différentes du gnosticisme combattu par les Pères de l'Église. Les spécialistes du mandéisme le savent bien, mais ce n'est que par la diffusion des textes originaux que cela deviendra évident pour tout le monde. Remercions donc l'A. de nous avoir restitué ce rituel d'apparence rébarbative, mais important pour comprendre un aspect fondamental du culte mandéen.

Ph. Luisier, S.I.

COCO, Lucio e Alex SIVAK, Cur., *Le sante stolte della Chiesa russa* [Spiritualità nei secoli], Città Nuova, Roma 2006, pp. 270, € 18,00.

Il recente anniversario di Jacopone da Todi ha suscitato in Italia l'interesse per il fenomeno dei "pazzi per Cristo" e in questo contesto si può considerare anche questa pubblicazione. L'autore, A. Sivak, professore di filosofia e storia religiosa a San Pietroburgo, attualmente vivente in Italia, ci è noto per la sua traduzione italiana del *Meterikon. Detti della madri del deserto* (dall'edizione russa di Teofane il Recluso). L. Coco, studioso di letteratura cristiana antica, introduce il libro presente con informazioni sul fenomeno della stoltezza per Cristo nell'area grecobizantina.

Per rendere ragione della frequenza di questo tipo di santità in Russia (più di 30 canonizzati) si avverte, non senza ragione, del carattere escatologico del popolo russo. Scrive Berdjaev: "Nella vita dei popoli in generale, ci sono due miti che possono diventare dinamici, il mito delle origini e il mito della fine. Presso i Russi ha dominato il secondo: il mito escatologico". Un altro motivo, aggiunge lo stesso autore, è che "l'anima russa è femminile. Lo spirito virile è apparso in Occidente e ha imposto una forma alle forze elementari del popolo. L'anima russa, al contrario, resta illimitata. Essa domanda tutto o niente, il suo umore è talora apocalittico, talora nichilista, incapace di costruire un Regno 'medio', quello della civilizzazione".

In un mio articolo nel *Dictionnaire de spiritualité* (t. V, 1964, coll. 752-761) cercavo di tracciare gli aspetti caratteristici degli stolti per Cristo in genere. Si può notare una certa differenza fra gli uomini e le donne? Forse si potrebbero indicare nel modo seguente. Nelle biografie degli stolti (in russo *jurodivye*) si mette in rilievo la loro missione profetica: mostrare che la verità autentica è conosciuta aldilà della saggezza umana, in contraddizione con l'opinione comune. Nelle donne appare la forte nostalgia del paradiso perduto; esse disprezzano radicalmente le gioie e le comodità che potrebbe loro offrire la vita nel mondo.

Si sa che la *sanctae stultitiae sapientia* è stata stimata anche da certe sante in Occidente. La beata Angela di Foligno confessava di aver voluto andare nuda per le strade e le città legandosi al collo un pezzo di carne o di pesce per mostrarsi misera donna. Nei limiti tollerati dalle autorità civili ed ecclesiastiche, simili desideri sono stati realmente vissuti, come leggiamo nelle 19 biografie delle stolte russe raccolte nel presente libro. L'autore ha fatto ricerche in pubblicazioni

disperse, ora difficilmente accessibili, ed ha aggiunto alla sua traduzione delle note esplicative, utili per il lettore occidentale. Il suo libro può quindi essere considerato come un valido contributo per la storia del pensiero religioso russo.

T. Špidlík, S.I.

DESTIVELLE, Hyacinthe, *Le concile de Moscou (1917-1918). La création des institutions conciliaires de l'Eglise orthodoxe russe*, Éd. du Cerf, Paris 2006, pp. 505, € 44,00.

Zweifellos wird diese Arbeit überall dort, wo man sich mit der russischen Kirche der Gegenwart befaßt, ein Werk sein, das zu den meistkonsultierten Büchern gehört. In keiner entsprechenden Instituts- oder Privatbibliothek wird es fehlen dürfen, denn es enthält die einzige bisher existierende Übersetzung aller Beschlüsse des Moskauer Konzils von 1917/18 und auch seiner Geschäftsordnung in eine westliche, nämlich in die französische Sprache (S. 283-475).

Bis vor wenigen Jahren war es in Westeuropa schwierig genug, überhaupt an diese wichtigen Texte heranzukommen; selbst im russischen Original gelang es kaum, da es keine öffentlich zugängliche Bibliothek gab, die alle vier Faszikel ihrer Erstpublikation besessen hätte. Man konnte sich dieser Texte, wenn überhaupt, dann eben nur aus Sekundärquellen bedienen. Der V. benennt auf S. 477 den im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts erfolgten Neudruck der Faszikel; doch auch diesen kann nur erwerben, wer die nachsowjetischen buchhändlerischen Hürden Rußlands zu überwinden versteht. Für einen aber, der die Texte endlich in der Originalsprache gefunden hat, dem jedoch die "specialia" der russsischen theologischen, insbesondere der kirchenrechtlichen Terminologie des späten 19. Jahrhunderts nicht geläufig sind, ist es auch dann noch recht schwer, sie zu verwenden. Dem V. gilt darum mächtiger Dank für seine umfangreichen Dolmetscherdienste, die nun das gesamte Repertoire allgemein zugänglich machen. Dürfen die (nichtfrankophonen) Rußlandhistoriker auf eine zweisprachige Edition seiner Übersetzung hoffen, die den russsichen und den französischen Text nebeneinander bietet? Die Sache wäre wichtig, und der Bedarf wäre vorhanden.

Verständlicherweise hielt es der V. für angebracht, seiner Übersetzung eine Einleitung voranzustellen, welche die Wichtigkeit der von ihm übersetzten Texte aufzeigt (S. 27-282). Bereits in der "introduction" betonte er, daß es ihm darum ging, herauszustellen, was vom Konzil beschlossen wurde, und daß er nur in Ausnahmefällen auf das zu sprechen kommen wollte, was im Lauf der Beratungen an zahlreichen Aspekten und Vorschlägen eingebracht wurde (S. 23). Unter anderem begründete er dies mit der Tatsache, daß es für Letzteres umfangreicher Analysen der noch kaum zugänglich gemachten und in Archiven aufzusuchenden Konzilsakten bedürfte.

Dieser Begründung kann nicht widersprochen werden. Allerdings mußte der V. selbst schon darauf hinweisen, daß dies für jene eine gewichtige Einschränkung bedeutet, die aus den Arbeiten des Konzils von 1917/1918 Einblick erlan-

gen möchten in die Lebendigkeit und Weite des geistlichen Aufbruchs, der in den ersten beiden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts für Rußlands Kirche kennzeichnend war. Gewiß hatte es unter den Vorschlägen "Eintagsfliegen" und extreme Positionen gegeben, und es ist kein Verlust, daß der V. auf derlei Dinge nicht einging; daß es ihm vielmehr um das ging, was zu gültigem Kirchenrecht wurde. Doch mußte er auch hervorheben, daß zu einer Reihe von Themen — mit Vorzug zu pastoralen Themen und zu Fragen des praktischen Vollzugs im kirchlichen Leben — seriöse Kommissionsvorlagen erstellt worden waren, die nur aus Zeitmangel im Plenum nicht mehr zur Beratung kamen; denn die politischen Umstände erzwangen den vorzeitigen Abbruch des Konzils. Nur derjenige vermag aber die Bedeutung des Aufbruchs im Konzil zu würdigen, der in erster Linie diese Arbeiten in seine Überlegungen einbezieht.

Aus der inhaltlichen Analyse des V.s zu den Konzilsdekreten (im 4. Teil der Arbeit, S. 125-232) mit einem eindeutigen Schwerpunkt im ersten Kapitel über die "Konziliäre Organisation der Kirche" (S. 125-193) ergibt sich, daß es dem V. hauptsächlich darum ging, die vom Konzil durchgesetzte kirchenrechtliche Entwicklung zu verdeutlichen. Er schrieb sein Buch offenbar vom Standpunkt des Kanonisten her. Die vom Konzil erstrebte "Konziliarität" in allen Lebensformen der Kirche erscheint ihm als das Wesentliche am Moskauer Konzil von 1917/18. Seine Analysen zu den Dekreten, die von der Konzilsleitung jeweils im Anschluß an die Endabstimmung ohne eine durch ihren Inhalt begründete Ordnung und ohne Register in vier Faszikeln in Druck gegeben wurden, hat er nach möglichen logischen Gesichtspunkten zu drei Abschnitten von recht verschiedenem Umfang zusammen gestellt, unter den Überschriften: "L'organisation conciliaire de l'Eglise", S. 125-193; "L'activité pastorale et la discipline de l'Eglise", S. 195-212; "Église, État et révolution", S. 213-232. Auch für dieses ordnende Eingreifen wird man ihm eher danken als widersprechen, obgleich dabei dem Kirchenrecht — angesichts der Orientierung des V.s am definitiv erlassenen Recht — eine (allzu?) überragende Rolle eingeräumt wird.

Die Kanonistik kommt also in der vorliegenden Arbeit vollauf zu ihrem Recht. Von der Kirchengeschichte gilt dies keineswegs. Denn, wie bereits gesagt, wurde vieles, worüber man auf dem Konzil ernsthaft beraten hatte, vom Plenum aus Zeitmangel nicht mehr verabschiedet und daher vom Redaktionsprogramm des V.s, das sich fast ausschließlich auf Beschlüsse des Plenums bezieht, nicht erfaßt. Zudem sind die historischen Überlegungen im 1. und 2. Teil der Einführung recht knapp, denn in erstaunlicher Kürze versuchen sie, volle zwei Jahrhunderte zu überblicken (S. 27-92). Der V. beschreibt einen Weg, der von Peter I. zu den Konzilstexten führt. Seine Wegbeschreibung ist plausibel. Doch ist Plausibilität eine Kategorie für den Historiker? Wer sich auf sie einläßt, findet nur allzuleicht Zielstrebigkeit in der Entwicklung. Die Geschichte aber ist "bunt"; sie kennt neben dem, was auf das Kommende hindrängte, immer auch vieles, das in andere Richtungen zog. Wer auf dieses "Andere" nicht achtet, legt keine historische Darlegung vor, sondern ist hart an der Grenze zur Ideologie (oder gar schon darüber hinaus?). Er predigt nämlich Fortschrittsglauben. Die Gefärlichkeit dieses Glaubens hat sich im vergangenen Jahrhundert an seinen

extremsten Anhängern erwiesen; diese, die sich im sicheren Wissen über den rechten Weg des Fortschritts wähnten, haben die größten und grausamsten GULAGs der Menschheitsgeschichte errichtet, weil sie alle ausschalten wollten, die ihnen als "reaktionär" galten und dem im Wege standen, was sie für "fortschrittlich" hielten. Nach den bösen Erfahrungen mit den linken und rechten Diktaturen der jüngsten Zeit müßte sich jeder, auch wenn er deren extremen Fortschrittsglauben weit von sich weist, bei allen geschichtlichen Überlegungen vor einseitigem Zeichnen plausibler und zielstrebiger Entwicklungslinien peinlichst hüten.

Reservierte Rückfragen an den V. mag man auch wegen seiner letztlich doch unkritischen Bezugnahme auf das Wesen der Kirche für angebracht halten. Als Kanonist bejubelt er die neue Kirchenordnung wieder und wieder, weil in ihr die "Konziliarität" der Kirche, die in den zwei Jahrhundeten seit Peter I. sträflich vernachlässigt worden war, auf einen angemessenen Platz erhoben ist. Den Gewinn, den dies der russischen Kirche brachte, in Ehren! Doch auch die neue Ordnung ist vorläufig, und sie wird, wenn — hoffentlich baldigst! — eine Herde und ein Hirte sein werden, mindestens ebensosehr neu zu gestalten sein, wie zum Segen der russischen Kirche durch das Konzil von 1917/18 (und durch seine Vorbereitung) neugestaltet wurde, was Peter I. grundgelegt hatte.

E. Ch. Suttner

DŽUROVA, Axinia, *Répertoire des manuscrits grecs enluminés (IXᵉ-Xᵉ s.)*, Centre de recherches slavo-byzantines "Ivan Dujčev", Université "St. Clément d'Ohrid", vol. I, Sofija 2006, pp. 327, Lv 100,00.

Il Centro di Ricerche "Ivan Dujčev" dell'Università S. Clemente di Ochrid, con sede in un villino della periferia di Sofia nei pressi del "raccordo anulare" (*Okolovrăstno Šose*), raccoglie dal 1987 un fondo greco di circa 460 codici e frammenti compresi tra il IX e il XIX secolo. Buona parte dei manoscritti appartenevano ai monasteri di Kosinitza (*alias* Eikosifinissa) nel territorio di Drama e del Prodromos, vicino a Serres, in Grecia settentrionale. Razziati dalle truppe bulgare il 23 marzo del 1917, dopo il trattato Mollov-Kafandaris del 1923 la Bulgaria ha restituito alla Grecia soltanto 259 codici, mentre gli altri sono rimasti nei depositi dell'Accademia delle Scienze di Sofia. Ma già prima del 1923 il bottino di guerra bulgaro veniva a sua volta razziato e un certo numero di codici finiva in Belgio, Repubblica Ceca, Russia, Svezia e Stati Uniti. Codici di lusso con pregevoli illustrazioni, di quelli che attirano l'interesse dei collezionisti, ma anche di chi frequenta il mondo della ricettazione.

Che interesse potessero avere quei soldati bulgari a sottrarre manoscritti greci lo ha già spiegato Vasilis Atsalos in una monografia apparsa a Drama nel 1990 (Τα χειρόγραφα της ιεράς μονής της Κοσινίτσας) con largo uso di documenti d'archivio e cronache d'epoca. Alcuni giorni prima di quel 23 marzo 1917 visitò la biblioteca di Kosinitza Vladimir Sis, ceco di nascita, suddito austriaco, poi bulgaro, e professore di archeologia presso l'università di Sofia, lo stesso che

sotto mentite spoglie e spacciandosi per turco, diresse la requisizione dei codici *manu militari*. Il Sis è autore di un catalogo inedito dei manoscritti di Kosinitza, oggi conservato presso il Centro Dujčev e, come hanno suggerito J.-M. Olivier e M.-A. Monégier du Sorbier (*Catalogue des manuscrits grecs de Tchécoslovaquie*, Paris 1983, 85), Sis non doveva essere del tutto estraneo alla vendita all'estero, o almeno a Praga, di alcuni codici.

Questa è in breve la preistoria con connotati di *spy story* delle collezione oggi al Centro Ivan Dujčev, raccontata però senza i molti *omissis* della versione *soft* proposta nell'introduzione bilingue (in bulgaro e francese) di questo bel volume di grande formato, in carta patinata, e con numerose illustrazioni a colori, riguardante i manoscritti greci *enluminés* del IX-XI secolo. Nell'opera Axinia Džurova sottopone ad una dettagliata analisi archeologica ed artistica 16 codici e frammenti di codici: biblici (6), patristici (8), *Ménées* — cioè innografici — (1), e agiografici (1). E qui vengono i primi problemi. Il quinto dei codici "biblici" presi in esame, il *D. gr. 166* (pp. 64-71, di biblico ha soltanto l'argomento e non il contenuto, trattandosi delle Omelie (e non di un *Commentaire* — cf. tav. 43) di s. Giovanni Crisostomo sulla Genesi [CPG 4409], come i codici *D. gr. 208* e *D. gr. 230*, regolarmente censiti tra i *manuscrits patristiques* e indicati, il primo come *Homélies de St. Jean Chrysostome à l'occasion de la Sainte Quarantaine* (più esattamente dovrebbe essere *Carême*), e il secondo, in greco moderno (chissà poi perché?), come Ὁμιλίαι ῥητείσαι [*sic*] κατὰ τὴν Μ. Τεσσαρακοστήν (pp. 102 e 112). Nell'introduzione (p. 23) la Džurova precisa che "dans notre répertoire consacré surtout à la décoration, n'avons-nous pas accordé d'attention spéciale au texte", ma l'identificazione della tipologia editoriale, del *genere* del manoscritto, in quanto oggetto di indagine, è una operazione indispensabile e previa a qualsiasi lavoro scientifico e ad ogni tipo di catalogazione e analisi successiva.

Problemi analoghi sorgono con il codice *D. gr. 364* indicato come *Homélies de Saint Jean Chrysostome*. Uno sguardo alle tavole mostra che, oltre al Crisostomo, nel manoscritto si trovano λόγοι, cioè omelie, di Gregorio di Nazianzo (fig. 145), di Esichio di Gerusalemme (fig. 146), e Gregorio di Nissa (ill. 69). Grazie alla ill. 74 la soluzione è a portata di mano del lettore: la presenza nel *recto* del penultimo foglio (303) di una omelia di Crisostomo per la festa di tutti i Santi, ultima del ciclo mobile dell'anno liturgico, consente di identificare nel codice *D. gr. 364* con un omiliario.

Il manoscritto *D. gr. 109*, in realtà un singolo foglio, viene così indicato (p. 118): *Ephrem le Syriaque. Panégyrique de Pierre, de Paul de Thomas, etc.* In francese l'aggettivo da impiegare non è *Syriaque* ma *Syrien*, e il *Panégyrique* non è *de* ma *pour*. Nella nota 1 di p. 119 D. corregge il *Check-list* dei manoscritti del Centro Dujčev del 1994, dove "ce fragment est défini à tort comme appartenant aux Discours de Jean Chrysostome. Le text en a été identifié par notre collègue Cyrille Pavlikianov...". Da dove allora gli estensori del *Check-list* hanno ricavato il nome di Crisostomo? Dal codice, naturalmente, come risulta dall'apparato fotografico del volume. Nella fig. 197 di p. 119 sul *verso* (non *recto*) del frammento si legge distintamente [......Χρυσο]στόμου [......] ἀποστόλους, da restituire: Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου εἰς τοὺς ἁγίους δώδεκα ἀποστόλους che corrisponde a PG 59, 495-498, un testo pseudo-crisostomiano segnalato in BHG 159 e CPG 4573. La *Lau-*

datio pseudo-efremiana si trova invece sul *recto* (non *verso*) del foglio e corrisponde a BHG 158 e CPG 4061, da contare tra quelle che D. Hemmerdinger-Iliadu (DSp IV/1, coll. 811-814) ha definito "Compositions et remaniements de basse époque mis sous le nom d'Éphrem". Le raccolte omiletiche prescrivono le *Laudationes* pseudo-efremiana e pseudo-crisostomica per il 30 giugno, giorno dedicato alla "Sinassi dei Dodici Apostoli"; ciò significa che il frammento *D. gr. 109* è caduto da un menologio di giugno.

Per l'identificazione del frammento *D. gr. 398*, con lo Ps-Crisostomo *De poenitentia*, sermo 1,3 (e non *Homilia 1*), D. rimanda ad un articolo *sous presse* di J.-M. Olivier, al quale spetterebbe il merito della scoperta (p. 90, nota 1). In realtà l'identificazione del testo era già stata proposta da Robert Taft attraverso il TLG (cf. R. F. Taft, *The Oblation and Hymn of the Chrysostom Anaphora. Its Text and Antecedents*, Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata, n.s. 46 [1992], 319-345: 342 e note 14-15).

La lettura del *Répertoire* svela altre debolezze, in particolare di tipo metodologico, che stanno ad indicare scarsa cura editoriale e una buona dose di superficialità: numerisissimi sono gli errori di stampa nel riportare titoli bibliografici. Nelle note appaiono abbreviazioni non comprese nella *Bibliographie* (p.es. Džurova, *Un manuscrit italo-grec*, nella nota 41 di p. 27) o titoli abbreviati in un modo e citati in un altro (cf. Vikan, *Greek Manuscripts* a p. 317 e Vikan, *Illuminated* a p. 27, nota 47) e specularmente nella *Bibliographie* sono registrati titoli mai citati nelle note (come Jacob, *La tradition, 1971*). Ancora a p. 27, nota 35, Perria, *Impaginazione* diventa Perria, *Imaginatione* (!). Tralascio i numerosissimi errori di stampa (un centinaio), che vanno dall'omissione dell'articolo in inglese, allo scempiamento delle doppie in italiano (p. es. a p. 315, e per ben due volte, Cassino diventa *Casino*) e un po' in tutte le lingue, passando per gli accenti del francese e le maiuscole del tedesco. Più preoccupante invece è quando nella *Bibliographie* la stessa opera appare due volte sotto abbreviazioni diverse: Canart - Luca (*sic* per Lucà) - Jacob - Perria, *Facsimili* (p. 305) e *Facsimili 1998* (p. 308), o quando un titolo viene così deformato da stravolgerne il senso (a p. 303 l'articolo di A. A. Aletta, *Un codice poco noto in minuscola libraria antica*... diventa *Un codice noto*...!). Dunque anche il presente *Répertoire* non si discosta dal livello editoriale generalmente mediocre delle pubblicazioni del Centro Dujčev. Da un volume che sul mercato bulgaro si acquista al prezzo superiore alla pensione sociale minima, aspettarsi di più in qualità e precisione credo non sia una pretesa.

S. Parenti

FABRIZIO, Daniela, *Fascino d'Oriente. Religione e Politica in Medio Oriente da Giolitti a Mussolini* [Collana di Saggistica 104], Marietti, Genova - Milano 2006, pp. 410, € 22,00.

Il libro, scritto da una studiosa che frequenta gli archivi, si occupa di storia dalla fine del secolo XIX al secolo XX, concentrandosi sulla Custodia dei Luoghi Santi e sul protettorato politico nei confronti di sudditi non musulmani dell'im-

pero ottomano. La prefazione menziona la bibliografia dell'A. su argomenti che toccano la tematica dell'opera (Cf. la nostra recensione di D. Fabrizio, *Identità nazionali e identità religiose* in OCP 72 [2006] 511-513). La F. arricchisce a tal punto il suo patrimonio euristico da ricavarne un volume ogni due anni e talvolta uno ogni anno. Questo del 2006 si compone di quattro capitoli. Il primo è il più articolato perché suddiviso in cinque parti: *Politica mediterranea dell'Italia e la questione di Oriente. Italia e Palestina. Italia e Custodia di Terra Santa ... Patriarca latino di Gerusalemme e protezione francese. Chiesa di Gerusalemme fra antisionismo e contestazioni arabe*. Weizman aveva capito che i cattolici volevano metter d'accordo musulmani e cristiani contro i sionisti (p. 99). Se Barlassina è antisionista, il mufti di Gerusalemme Amin Husayni lo è ancora di più, benché Barlassina non sia difensore dei palestinesi. D'altra parte la Santa Sede non rimuove Barlassina perché teme che la sede vacante spinga gli arabi di rito latino a pretendere un patriarca arabo (p.116). Barlassina se la prende con gli Inglesi, tanto che il card. Gasparri chiede scusa al governo inglese (p. 117). Il capitolo secondo, il più lungo, si compone di quattro parti. *Italianità della Custodia fra Otto e Novecento. Incidenti del 4 novembre 1901. Statu quo dei Luoghi Santi. Epilogo*. Nel 1889 su 410 francescani della Custodia 210 sono italiani. Nel 1895 di 186 sacerdoti 57 sono italiani, 43 nativi, 40 spagnoli e 17 di varie nazionalità (p. 133). Il 4.11.1901 monaci e fedeli greco-ortodossi aggrediscono frati della Custodia e li malmenano brutalmente. Quasi un anno dopo, nell'ottobre del 1902, si svolge un pellegrinaggio italiano con trecento partecipanti guidati dal cardinal Ferrari, arcivescovo di Milano. Il pellegrinaggio si celebra in concomitanza all'inaugurazione del restaurato santuario di Emmaus. Ma di riflesso si manifesta un contenzioso tra le nazioni, con il trattato del Bardo, che legittima le mire della Francia sulla Tunisia, mentre l'Italia chiede al sultano maggior libertà per agire in Tripolitania. La rottura delle relazioni diplomatiche della Francia con la Turchia esige dai Turchi il saldo dei debiti contratti con la Francia. Infatti, quando la flotta francese getta le ancore a Mitilene, le altre potenze si allarmano. Il sultano adempie i requisiti e la Francia ritira la flotta. Quando si tratta del risarcimento ai frati feriti dalle violenze ortodosse del 4 novembre, i dissensi fra le potenze ritardano invece di accelerare la riparazione. Per il francese Delcassé il protettorato è retaggio di un passato da tutelare per il prestigio che dà al nome francese, ma è ormai di limitato contributo (p. 236). Se si tratta di sudditi tedeschi, la Francia, dopo Sedan, è restia a esercitare a loro favore le funzioni di protettrice (p. 256). Il patriarca Piavi concede gli onori liturgici, invece che al console francese, al console italiano Carletti (261). Il terzo capitolo si compone di 4 parti: *Mussolini e l'italianità della Custodia. La politica scolastica italiana in Palestina. L'Università patriarcale. Il Collegio missionario per l'Oriente a Napoli*. La Francia, pure essendo anticlericale, sovvenziona le scuole francofone, perché tiene alla diffusione della lingua francese, che soppianta nel vicino Oriente, dalla metà del secolo XIX, l'italiano come lingua franca. A Beirut, all'università S. Giuseppe, la Francia contribuisce a sostenere economicamente le facoltà di diritto e di medicina. Nella prospettiva di Gambetta, l'anticlericalismo è un bene di consumo interno, non di esportazione. Londra non riconosce le istituzioni ita-

liane in Palestina (307). Se Barlassina avesse moderato le sue polemiche antiinglesi e antisioniste, forse il grande edificio costruito dai Paolini avrebbe potuto ospitare l'università. Il governo italiano si occupa della diffusione della cultura italiana che ha dal 1889 un valido strumento nella società Dante Alighieri. Favorisce anche l'esonero dei giovani missionari italiani dal servizio militare perché vadano in Oriente a insegnare l'italiano. Mussolini si preoccupa del calo di personale italiano nella Custodia e ne parla con il barone Monti. Il quarto capitolo si articola in tre parti: *La consulta, il sionismo e l'ebraismo italiano. Diplomazia italiana e questione palestinese: Soragna e Tritonj. Il console Tuozzi.* L'A. cita la lettera del ministro degli esteri italiano a Herzl: " Il Sovrano e il suo governo non saprebbero immaginare l'esistenza di una nazione ebraica. Gli ebrei italiani appartengono alla nazione italiana e differiscono soltanto per il culto che professano"(342). Infatti fino al 1938 la questione ebraica non è percepita in Italia (346). Al contrario, quando Sokolow dice a Gasparri che l'Italia non ha interessi in Palestina, il segretario di stato gli risponde che sbaglia. Ci sono i Luoghi Santi e la Custodia. Anzi l'Italia vuole acquistare nel bacino mediterraneo una priorità sugli altri Stati accostandosi — scrive Soragna nel 1919 — il più possibile ai musulmani nazionalisti. Lo stesso pensa Tritonj. Con toni più radicali, il militare Tuozzi, divenuto console, nutre sentimenti simili a Soragna e a Tritonj. Tuozzi si chiede se il protettorato francese protegga veramente la cattolicità di Oriente o se invece non conduca alla perdita dei santuari cristiani da parte della cattolicità. Tuozzi propone la fusione in una sola persona del patriarca e del custode di Terra Santa cui dovrebbe imporsi il galero cardinalizio. Questo libro dedicato al passato della Palestina, dove a tutt'oggi il presente è caratterizzato da belligeranza e il futuro da incertezza, suggerisce al lettore utili riflessioni. Per esempio che gli errori commessi debbano essere riconosciuti e riparati, perché non costituiscano ostacoli insuperabili alla pace. Una precisazione: il patriarca Ignazio Efrem Rahmani (cf. nota 228 di p. 203), non è caldeo, cioè della Chiesa cattolica proveniente dalla Chiesa Assira di Oriente. È patriarca di siro occidentali cattolici che non vedono più nella cristologia calcedonese un'incompatibilità con la loro tradizione siriaca. Un suggerimento all'A.: corredare il prossimo libro di indice analitico.

V. Poggi, S.I.

GARZANITI, Marcello e Lucia TONINI (a cura di), *Giorgio La Pira e la Russia.* Introduzione di Giulio Conticelli, Giunti Editore, Firenze 2005, pp. XXI + 312, € 18,00.

Questo libro contiene i risultati di una ricerca promossa dal Comitato Nazionale per le celebrazioni del centenario della nascita di Giorgio La Pira. L'*Introduzione* di Giulio Conticelli, *Firenze e Mosca città elette d'Europa, nel pensiero di Giorgio La Pira,* ricorda interventi di La Pira su Firenze, sede del concilio fiorentino del 1439, su Mosca, sull'Europa, sulla pace e la civiltà cristiana. La *Presentazione* di Marcello Garzaniti, curatore del volume insieme a Lucia Tonini, cita

uno scritto di La Pira su Mosca, apparso nel 1922, vivente ancora Lenin. Garzaniti segnala scritti e azioni di La Pira che si interessa della Rus', le cui città, prima riunite attorno a Kiev, si orientano verso Mosca, secondo il modello della Nuova Gerusalemme. Nel 1955 La Pira incontra a Firenze il sindaco di Mosca. Nel 1959 si reca di persona in Russia, accompagnato da Vittorio Citterich.

Il primo saggio è l'edizione annotata di lettere di La Pira sulla Russia, scritte fra il 1954 e il 1961: 2 sono indirizzate a Pio XII, 6 a Giovanni XXIII, 2 a Nikolaj Platonovič Bajan, presidente del gruppo parlamentare URSS-Italia, una a Nikita Chruščëv, una al metropolita di Leningrad, Nikodim, e una alle monache di clausura. Sono raccolte nel volume, alle pp. 1-60.

Il secondo saggio, della curatrice Lucia Tonini, studia la biblioteca di La Pira per individuare i libri che hanno nutrito il suo interesse per la Russia, per esempio, versioni di Solovëv, di Dostoevskij, di Puškin, di Berdjaev, di Arseniev e monografie di professori del Pontificio Istituto Orientale, cioè di Amman, di Krajcar, di Schultze e di Tyszkiewicz che trattano di Russia e di russi.

Il terzo saggio, di Pietro Domenico Giovannoni, *Russia sovietica e Santa Russia,* cerca le ragioni che preparano e decidono il viaggio in Russia di La Pira nel 1959. La Pira guarda il marxismo in faccia, nel suo capovolgimento di valori, quasi teologia rovesciata, di Aristotele e di San Tommaso d'Aquino capovolti (p. 90). Lo aveva affermato nel 1949 trattando all'Accademia romana San Tommaso d'Aquino, di *Marxismo e Cristianesimo due teologie antitetiche.* Sulla scorta di Gustavo Wetter, *Il materialismo dialettico sovietico,* La Pira scopre quanto Lenin debba al pensiero cristiano e quanto le radici profonde della sua costruzione del partito e dello stato provengano dal sottosuolo cristiano della Russia. C'è dunque una politica marxista nata sulle radici della Santa Russia. Ci vuole una trasformazione radicale interna perché il comunismo smetta di aggredire frontalmente il cristianesimo (p. 95). Dobbiamo mostrare — insiste La Pira — che il sistema della civiltà cristiana è un sistema aperto, capace di aggiornamenti audaci. La Pira cita in proposito il Concilio di Firenze dove la bolla di unione del 6 luglio 1439 è firmata dal papa Eugenio IV, dal *basileus* Giovanni VIII Paleologo, per testamento dal patriarca ecumenico morente Giuseppe II, e dal metropolita di tutta la Rus', Isidoro di Kiev. Il metropolita Nikodim gli risponde che "l'unione delle Chiese non avverrà sull'esempio del Concilio fiorentino (non disturbiamo questo morto). La desiderata unione potrà effettuarsi con la potenza di Dio per una via nota a Dio soltanto" (p. 99). Le lettere di La Pira sulla persecuzione religiosa inviate a Georgij Malenkov gli anni 1953 e 1954, non figurano nella serie di lettere qui pubblicate. Ma Giovannoni tiene conto di essi, come pure dei contatti epistolari o di persona, di fatti o documenti nuovi, compreso il rapporto segreto di Chruščëv sul culto della personalità, delle rivolte popolari di Polonia e di Ungheria nel 1956 e delle quattro lettere di La Pira a Chruščëv gli anni 1957 e 1958. L'invito di andare a Mosca gli arriva nel 1955. Ma la visita alla santa Russia si attua soltanto dopo la fine dell'esperienza di sindaco e l'elezione a deputato. La Pira vola finalmente a Mosca il 14 agosto 1959. Oltre Mosca "vuole" visitare il monastero della Trinità a Zagorsk e le città di Kiev e Leningrado, rientrando in Italia il 26 agosto 1959.

Il quarto saggio di Adalberto Mainardi, *Martirio e Profezia*, si avvale di una conoscenza approfondita dell'atteggiamento sovietico verso la religione, cioè di professato ateismo e di lotta, prevedendo di poterla sradicare a breve termine dal cuore dei russi. Lo stalinismo è denunciato in un rapporto segreto da Chruščev, che lancia una nuova campagna che annienterebbe totalmente la religione. Invece si manifesta sempre più in Russia un dissenso ispirato alla libertà di coscienza. Mainardi riferisce la dichiarazione del metropolita Kirill Gundjaev per il quale la rinascita religiosa della Russia non attende per manifestarsi la caduta del comunismo, ma è già evidente nelle celebrazioni del millennio cristiano in Russia nel 1988. La Pira lo ha intuito profeticamente nella sua visita in Russia del 1959, appellandosi alla coscienza religiosa del popolo russo.

Il quinto contributo, di Andrij Leondovich Batalov, illustra l'attributo di "santa" che La Pira assegna a Mosca. Infatti *La topografia sacra della città* culmina nella cattederale della Dormizione della Madre di Dio. Viene dopo le Dormizioni di Vladimir e di Kiev, ma le supera ambedue per il richiamo e la fama, come il suo Gran Principe divenuto zar supera il Gran Principe di Vladimir e come Mosca supera la gloriosa città di Novgorod. Infatti la cattedrale di Mosca provoca l'imitazione di altre cattedrali e nelle varie icone intitolate *In te si rallegra*, il tempio a cinque cupole richiama le cupole della cattedrale di Mosca. A Mosca c'è pure la reliquia della tunica inconsutile di Gesù che lo shah Abbas ha inviato a Mosca (p. 188) e che è divenuta "centro di Mosca e di tutte le Russie".

Il sesto studio di Aleksej Michajlovič Lidov, *Mosca come "Nuova Gerusalemme". Origine e tipologia delle cupole russe a forma di cipolla*, ricorda che sono a forma di cipolla le cupole sul Ciborio di Costantino Monomaco a Gerusalemme, descritte dall'egumeno Daniele nel suo *Itinerario* di Terra Santa. Diventano frequente motivo iconografico allorché Mosca assume l'immagine della Nuova Gerusalemme.

Il settimo studio è il saggio di Elena Borsovna Emčenko, *Mosca città santa nella cultura letteraria e moderna*. Massimo il Greco afferma che Gerusalemme è amata da Dio e la terra russa è protetta da Dio. Massimo è uno dei primi a usare il termine *santa Rus'*. Anche il monaco Filofej lo usa, lui che chiama Mosca *terza Roma*. Il patriarca Nikon è accusato di farsi patriarca della Nuova Gerusalemme. La studiosa russa conclude che nella seconda metà del secolo XV si forma l'idea della santità di Mosca. È detta *salvata da Dio, conservata da Dio, Terza Roma, nuova Costantinopoli, città imperante, madre delle città*, ecc.

Un gruppo di saggi si occupa del Concilio di Firenze. M. Garzaniti, *Il concilio di Ferrara-Firenze e l'idea della "santa Russia"*. Il greco di Monembasia, Isidoro, è nominato metropolita di Kiev dal patriarca ecumenico. Isidoro guida la delegazione russa al Concilio di Firenze che, partita da Mosca l'8 settembre 1438, arriva a Firenze via terra, via mare e via fiume nel febbraio 1439. Il *Viaggio al concilio di Firenze*, redatto da un cronista anonimo, edito da Ian Krajcar nel *Concilium Florentinum* del Pontificio Istituto Orientale, è qui tradotto in italiano da Romina Baroni. Segue Anna Benvenuti, *Firenze nel racconto di viaggio al concilio del 1439*, a proposito dell'impressione di Firenze sugli slavi ortodossi secondo le testimonianze fiorentine coeve e lo stesso racconto del viaggio.

Infine due contributi riguardano il monaco Massimo Greco: Nina Vasilevna Sinitsyna, *Massimo il Greco, Firenze, Savonarola* e *Narrazione terribile e memorabile del Monaco Massimo il Greco e sul perfetto stile di vita monastico.* C'è infatti una singolare coincidenza fra lui e La Pira. Benché separati l'uno dall'altro da secoli di storia, hanno ambedue vissuto nel famoso convento domenicano di San Marco a Firenze.

Raccomandiamo la lettura di questo volume a chi si interessa a La Pira, alla Russia e a Firenze.

V. Poggi, S.I.

HOPKO, Thomas, *Christian Faith and Same-Sex Attraction: Eastern Orthodox Reflections*, Conciliar Press, Ben Lomond, CA 2006, pp. 126, US$ 12.95.

Few subjects are more topical — and controversial — in contemporary society than that of same-sex attraction and same-sex marriage. The author Fr. Thomas Hopko, the Dean Emeritus of St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary in New York, is one who can speak with authority from an academic theological perspective. The book, itself comprised of 27 mini-chapters, is a welcome one because it offers an Orthodox point of view on this burning social issue.

The strength of the work also belies its promise. Its strength lies in its unequivocal reaffirmation of Church Tradition that holds that marriage as an institution is between a man and a woman, that "God makes men and women to live human lives of love through their complementary communion with each other on all levels of human being and life" (p. 18). Its weakness is that this fundamental Christian intuition about the crucial necessity of sexual complimentarity is not expanded upon or probed to its depths. Without such a convincing *existential* elaboration, however, it is doubtful whether a homosexually orientated person will be sufficiently motivated to embark upon the asceticism needed to redirect such an engrained orientation as same-sex attraction.

Fr. Hopko's conscious decision not to speak of "homosexuality" as such, but rather to focus in on "same-sex attraction" is, pastorally speaking, probably a helpful counseling tack. Beyond this, such a framing of the discussion offers a conceptual tool for rejecting such a terminology (as frequently encountered today) as "sexual minorities" that would render the matter of same-sex unions one of basic civil rights, the objection to which would only constitute an act of unfair "discrimination" (see his remarks p. 18). It is for this reason he stands on solid grounds in rejecting (pp. 81-82) the idea that gay men and lesbians have a "right" to children of their own issue by whatever possible arrangement or means. In the same light, he does well in stressing (p. 85) that the Orthodox rite of "brother-making" or "sister-making" or, indeed, "brother-sister-making" (*adelphopoiesis*) "has nothing whatsoever to do with either homosexuality or marriage."

Throughout his presentation, Fr. Hopko's words are well worth hearing. On the other hand, they will probably only resonate in the hearts of those who

would agree with him that same-sex attractions must not be acted upon lest they truly become "addictive and enslaving" (p. 23).

R. Slesinski

ISAAC LE SYRIEN, *Œuvres spirituelles* — II: *41 Discours récemment découverts* [Spiritualité orientale, n° 81], Présentation, traduction et notes par Dom André Louf, O.C.S.O., Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges (France), 2003, pp. 482, € 25,00.

Isaac the Syrian, also known as Isaac of Niniveh from the city where he was briefly bishop, has been receiving renewed interest ever since Sebastian Brock, in 1983, discovered a hitherto unknown set of Isaac's writings consisting of 41 Discourses and now called "Isaac II". Except for two short biographical sketches, one from the ninth century author Ishod'denah and another from an anonymous undated source (pp. 10-12), our information about Isaac is scanty. Isaac belonged to a Church, whose spirituality had been defined by the Sons and Daughters of the Covenant in Aphrahat's 23 *Demonstrations*, especially the sixth, as well as by the itinerant ascetics in the *Book of Degrees*. It was later re-defined by the Rule of Abraham of Kashkar (d. 588), featuring a monasticism still centred on the *lavra* as evidenced by Isaac's great contemporaries Simeon of Taibuteh and Dadisho of Qatraya (p. 9). In 1995 Sebastian Brock published a critical edition of chapters 4-41 of "Isaac II" (pp. 14f). The present volume affords the first complete French translation of Isaac II (p. 20). A. Louf refers also to a hitherto unknown third part of the work of Isaac ("Isaac III"), which Sabino Chialà has discovered in the Chaldean episcopal library in Teheran; but the present reviewer misses a reference to Michel van Esbroeck, who seems to have been the first to track down this third part (p. 15). Among the patristic sources of Isaac's teaching we find Evagrius, Theodore of Mopsuestia and John of Apamea (pp. 15f). Isaac insists on the experiential bent of prayer, *nsyn'*, signifying both experience and temptation, as well as on the exertion necessary for "interior prayer" (p. 17). The editor gives us precious information about what this exertion ("le labeur", *'ml'*) amounts to (pp. 40-46, 85), but had he resorted to the Russian ascetic term *podvig* for "exploit" this would have brought us a nuance closer to the meaning. Opposition to Isaac was not lacking; according to Ibn as-Salt, Isaac's work, with its stress on God's mercy, was generally forbidden to young monks, still prone to sin (pp. 19f).

The Introduction strikes characteristic notes of Isaac's spirituality. Under the influence of that exertion which is God's gift to the humble, the monk's heart slowly becomes an altar of prayer (pp. 23, 25). Without peace the heart cannot acquire humility (p. 33). If work wearies us, this might be due to *acedia*, or spiritual tedium. It is not to those who perform a multitude of works that God grants his gifts, but to those who exert themselves in humility (p. 43). God's gifts come by themselves if our heart is ready (p. 45). Speaking of devotion to the cross in Discourse 11, Isaac says the *Shekinah* has left the Old Testament ark to settle

down on the figure of the cross (p. 52). The veneration of the cross finds its justification in Christ's redemptive mystery (p. 55). Isaac thus sizes up the icon of the cross as "the seal set on the mystery of salvation" and its synthesis. To accept one's sins surpasses the capacity to raise the dead (p. 56). Repentance is more important than martyrdom and is the equal of pure prayer (p. 60). By dying Jesus' own death through mortification the soul anticipates the state of human beings after the resurrection. One thus discovers the "interior hide-out" and God's kingdom within us (p. 61). To fathom one's interior life one has to become integrated with oneself (p. 62), an interior exertion or asceticism Isaac calls "vigilance of the heart" (p. 63). Over the various paths and stages of prayer (pp. 63ff) the patience needed may be compared to that of pearl-divers (pp. 66-68). What Isaac describes as "beyond prayer" characterizes the state when prayer ceases along with thoughts, images and motions (p. 68), and one feels united with God. Isaac describes the Spirit's action in the heart during prayer as the *obumbratio* ("being taken under the shadow") of Lk 1:35 (p. 69), whereby the "intellect" is dazzled under the force of ecstasy. Isaac concludes the 41 discourses by evoking the interior priesthood of prayer entrusted to the monk, a "priesthood" never compared to the sacramental priesthood, let alone in rivalry with it (p. 70).

The last three discourses speak of hell (p. 71). The question may be posed only if we consider anger and jealousy to be incompatible with God (p. 72). Isaac conceives of retribution in a way that human actions, good or evil, aim at subordinating God to themselves. Hell is but the stratagem of love to help people attain eternal bliss (pp. 73f). And yet, by way of criticism, one may wonder how all this squares with the apophatic attitude, so characteristic of the Christian East, to treat hell as a mystery, an area on which the human intellect should not poach. On this see the whole of Isaac's Discourse 41 (pp. 457-459), where Isaac speaks of "the House of mysteries" (p. 458).

Although the last word on Isaac's theology has probably not yet been said, the present work is a welcome addition to the growing literature on Isaac the Syrian and renders yeoman service to the French public for which it is meant. It also helps round off our knowledge of Isaac in as much as the introduction tries to integrate the new insights into a coherent whole. However, in speaking of Isaac's apocatastasis, the editor could have asked to the re-establishing of which original state Isaac is referring and in which relation this stands to Hausherr's study on Isaac as a precursor of the Scotist theory of the incarnation, without ignoring Hausherr's discussion of Isaac's orthodoxy (I. Hausherr, *Études de spiritualité orientale*, Rome 1969, 1-5 and 145-179 respectively). Yet, as the "Note on the translation" explains, the present edition has the modern reader in mind and wants to be sober, limpid and exact (p. 77); in this, it has succeeded. Useful notes on the translation (pp. 77-82) and a glossary (pp. 83-87) round off the achievement. The translation owes much to S. Brock and P. Bettiolo (p. 77).

E. G. Farrugia, S.I.

JOHNSON, Maria POGGI, *Strangers and Neighbors. What I Have Learned About Christianity by Living Among Orthodox Jews*, W Publishing Group, Nashville 2006, p. III + p. 151, US$ 13.99.

Ce petit livre, dont on promet une traduction italienne, raconte en douze chapitres l'expérience quotidienne que l'A., professeur de théologie à l'Université de Scranton en Pennsylvanie, fait depuis quelques années avec son mari et ses trois enfants: seuls *goyim* au milieu d'un quartier de la ville habité par des Juifs ashkénazes orthodoxes, ces catholiques pratiquants en partagent depuis six ans la vie au rythme des fêtes et des saisons, nouant avec quelques voisins de profonds liens d'amitié.

Écrites à la première personne et d'une plume rapide qui utilise volontiers les expressions du langage parlé, ces pages nous introduisent dans un monde religieux qui, mal compris, pourrait sembler fanatique, mais la description des mille et une obervances légales suivies par son entourage, toujours empreinte d'un grand respect, est l'occasion pour l'A. de réfléchir sur l'altérité, bien sûr, mais tout autant sur sa propre tradition chrétienne. Et cela entraîne un déplacement, comme l'A. le confesse elle-même: "I am, and will remain, a Christian; but I am a rather different Christian now than I was before" (p. 9). C'est une des grandes qualités de cet ouvrage que d'entremêler sans cesse à la narration des faits — l'allégresse de la communauté lors du transport d'un nouveau rouleau de la Torah à la *shul*, c'est-à-dire la synagogue locale, les prescriptions alimentaires, le repos du sabbat, Pourim, Pâque, Soukkot, Hanoukka, l'éducation des enfants et l'importance de la famille etc. — les réflexions personnelles de l'A., exigeantes et toutes nourries de connaissances bibliques et théologiques. On est bien loin, malgré l'aisance du style, d'un simple reportage.

Si cette famille catholique a pu entrer dans une certaine intimité avec la communauté juive orthodoxe de son quartier, elle le doit surtout aux enfants qui, avec le plus grand naturel, vont et viennent d'une maison à l'autre, car les trois petits chrétiens sont vite devenus les amis de leurs voisins du même âge. Et c'est avec le même naturel que les uns connaissent et observent les habitudes des autres. Mais les choses, un jour, vont changer: "It will get more complicated as they get older, as the differences between their lives become more apparent and friendship between boys and girls start to come under closer parental scrutiny" (p. 130-131). Garçons et filles, à l'adolescence, seront séparés, comme les sexes sont encore séparés après le mariage dans la vie sociale, dans la salle de fête ou à la synagogue; pour l'A., "accustomed to a culture where it is acceptable to talk freely to most everybody about most everything" (p. 77), ces règles de *yichud* paraissent exaspérantes. C'est pourtant ainsi que le peuple d'Israël est arrivé à protéger sa sainteté, "construisant un rempart autour de la Torah".

En dernière instance, la vie de cette communauté de Juifs orthodoxes n'est rien d'autre qu'un hymne à la Torah, vécue jusque dans les plus infimes moments de l'existence, comme l'incarnation de ce que chante sans se lasser le Psaume 119. On trouvera parfois ridicule que des usages du dix-neuvième siècle, voire moyen âgeux, aient été transplantés d'Europe de l'est dans les Etats-Unis

d'aujourd'hui, mais cette fidèlité à une tradition ancestrale obsolète n'est qu'un maillon dans la longue chaîne qui unit le judaïsme contemporain au peuple d'Israël des temps bibliques.

Relevons pour finir une pensée de l'A. sur laquelle il y aurait à méditer, quand bien même ceux qui l'ont fait naître ne sauraient l'accepter (p. 140): "The Jews gave Christ to the world. And, as I have come to understand over the last six years, they continue to give Christ to the world."

Ph. Luisier, S.I.

KNECHTEN, Heinrich Michael, *Das Jesusgebet bei russischen Autoren. Studien zur russischen Spiritualität* III, Verlag Hartmut Spenner, Waltrop 2006, pp. 268, € 20,00.

L'autore ci è ben noto. Abbiamo recensito nella nostra rivista i suoi due precedenti libri (cf. OCP 71 [2005] 545s; 72 [2006] 264-266). Il suo scopo è palese: far conoscere la spiritualità orientale ai lettori occidentali da un punto di vista pratico, cioè come scambio di due esperienze e arricchimento reciproco. Questo aspetto comparativo è stato in precedenza messo fortemente in rilievo con maggiore o minore successo. Affrontando il tema della Preghiera di Gesù, evidentemente, non si trovano testi che possano essere affrontati da due parti. Perciò il presente libro ha preso piuttosto l'aspetto di uno studio semplice e disinteressato, che mira a far conoscere la pratica della famosa giaculatoria orientale ai lettori occidentali in forma di una istruzione facile per introdurli ad un modo in cui potrebbero farla propria. Il libro *Racconti sinceri di un pellegrino russo* è ora largamente conosciuto per le sue numerose traduzioni nelle lingue occidentali. La reazione dei lettori si può dire doppia: da una parte considerano il metodo del pellegrino come una curiosità, dall'altra si sentono attirati e sentono inconsciamente che la pratica della Preghiera di Gesù potrebbe davvero servire da rimedio efficace contro la dissipazione mentale che tormenta gli uomini di oggi.

L'autore del presente libro ha scelto il modo giusto per affrontare il problema: seguire concretamente i consigli degli uomini spirituali che praticavano questo tipo di preghiera e testimoniano la sua efficacia. Ne risulta una abbondante antologia di testi che ha un merito simile a quello degli altri florilegi di tale genere. Sarà apprezzata secondo l'uso che uno ne farà. Anche se è proposta come un aiuto, per così dire, devozionale, la sapranno utilizzare anche gli studiosi, perché vi troveranno dei testi difficilmente accessibili sia in traduzione che nell'originale. È sufficiente gettare lo sguardo all'elenco dei nomi e alla bibliografia, per rendersi conto del lavoro profuso dall'autore nel comporre questa antologia. Da parte sua, egli promette di continuare e di dedicare il quarto volume della sua collana alla "preghiera incessante". Gli auguriamo buon successo.

T. Špidlík, S.I.

KRAVECKIJ, Aleksandr, *Afanasij Sacharov* [Testimoni], Edizioni La Casa di Matriona, Milano 2006, pp. 172, € 10,00.

Il testo espone la biografia di un vescovo russo ortodosso, il cui nome anagrafico è Sergej Grigor'evič Sacharov, mentre quello monastico è Afanasij. Nato in un villaggio del governatorato di Tambov nel 1887, egli entra nel seminario minore di Vladimir all'età di nove anni. A 21 anni, nel 1908, si iscrive all'accademia teologica di Mosca nella Laura della S. Trinità di San Sergio, ad alcune decine di chilometri da Mosca. A 25 anni, nel 1912, pronuncia i voti monastici ed è ordinato sacerdote. Appassionato cultore di liturgia, insegna liturgia e omiletica nel seminario di Vladimir. Sopravviene la rivoluzione bolscevica che chiude i seminari minori. Il governo rivoluzionario dichiara la separazione tra politica e religione e la Chiesa russa celebra negli anni 1917-1918 un concilio cui il monaco Afanasij partecipa come liturgista. Gli vien dato l'incarico di preparare i testi per la solennità di tutti i santi russi. Nel 1921, all'età di soli 34 anni, Afanasij è consacrato vescovo dal metropolita di Vladimir, Sergij Stragorodskij che, dopo la morte di Tichon, sarà *locum tenens* del patriarca. Nel 1922 incomincia il calvario della carcerazione di Afanasij con la reclusione di due anni in Mordovia. Scontata la pena egli torna a Vladimir nel 1925. È nuovamente arrestato nel 1927 e condannato a tre anni di confino alle Solovki, isole del gelido Mar Bianco, dove vescovi e clero costituiscono la maggioranza dei detenuti. Dopo il carcere è confinato in Siberia a Turuchansk. Dal confino siberiano rientra a Vladimir, dove per tre anni esercita clandestinamente apostolato. Nel 1936 è tradito da una spia e condannato ai lavori forzati nel canale del Baltico. Dopo cinque anni di lager è nuovamente confinato in Siberia nel 1942. E prima ancora che termini il suo confino è condannato nel 1943 ad altri 8 anni di lager. Li sconta completamente ma viene trattenuto in prigionia quale invalido senza tutela. Finalmente, nel 1955, un amico, si prende cura di lui, che ha ottenuto una pensione dal patriarcato. Non ha comunque il permesso di celebrare la liturgia in pubblico. Muore nel 1962. Vero testimone della fede ha trascorso in prigione o nel lager più di 30 anni della sua vita. Pure privato della libertà non ha mai cessato di scrivere lettere di direzione spirituale e di lavorare alla liturgia dei santi russi di cui aveva avuto l'incarico nel 1918. Nel 1995 esce postumo il triduo liturgico (15-17 luglio) dedicato a tutti i santi della terra russa. Nell'agosto 2000 il sinodo della Chiesa russa lo canonizza tra i martiri e i confessori del ventesimo secolo. Lo stesso anno esce la sua vita, dal titolo *La preghiera vi salverà*.

V. Poggi, S.I.

LEMASTERS, Philip, *Toward a Eucharistic Vision of Church, Family, Marriage and Sex*, Light & Life Publishing Company, Minneapolis, Minnesota, 2004, pp. x + 162, US$ 14.95.

At the outset, the author, a convert to Orthodoxy from the Episcopal Church, states that this book is a fruit of his spiritual journey to the Christian East. The focus of this study, he notes (p. IX), is to bring out the moral import of the

Eucharist in the daily lives of believers, noting that this dimension is often neglected in Orthodox circles. Throughout this work the author endeavors to probe what it means to live a Eucharistic life.

His first three chapters are devoted to more general topics. Chapter one stresses that a true Eucharistic life is pervasive in its import; it extends throughout one's life, beyond the actual celebration of the Eucharist itself. From a moral point of view this life cannot but abhor "atomistic individualism" (p. 2); it can only promote community. This point is further elucidated in chapter two, which tries to show how Holy Communion as a "proleptic participation in the Kingdom of God" (p. 12) actually does demand a life in general accord with the precepts of the Kingdom of God that can only permeate other social spheres other than the Church. The author is less successful in elaborating on the relationship between the Church and Eucharist is chapter three. Indeed, he espouses a crude ecclesiological error in identifying the "local Church" with the "parish church," thus unwittingly falling into the very "congregationalism" he tries to overcome (see pp. 30-31). Though he correctly holds there is an intrinsic connection between ecclesiology and Eucharistic theology, his overall treatment of the theme seems wanting.

A turn toward the more specific begins with chapter four with a discussion of how a worthy reception of the Eucharist entails a penitential discipline, specifically stating that all forms of sexual immorality do, indeed, in line with St. Paul (1 Cor 5-6), exclude one from participation in the Eucharist. Even though he insists that this is for spiritual healing, his overall tone comes across more as punitive rather than as sanative (see esp. pp. 41, 45-46, 48-49). The heart of the book comes with chapter five, which proffers a Eucharistic approach to marriage and sex that finds a close analogy between the modes of covenantal communion at stake in both the Eucharist and marital intercourse. Relying on the work of John Breck and others, the author affirms (p. 55) that both the Eucharist and marriage *as sacraments* are predicated on the notion of sacrifice with both evidencing an act of explicit *consecration* that climaxes in *consummation* whereby true *communion* is achieved. Dr. LeMasters underscores other points as well, e.g., how the two actions are never solitary, but essentially communal in nature (p. 56), how the two realms entail a transcending of the merely physical (p. 57), and how both are "epiphanies of grace" (p. 58) and "means for growth in holiness" (p. 67), among other points.

Not surprisingly, the book's exposition of marriage stresses its inherent heterosexual character. The corollary of this entails the rejection of the notion of "same-sex unions," the subject matter of chapter six. Affirming the view that homosexual desire is a "disordered passion," he further adds (p. 86), again citing Breck, that since homosexual acts have no procreative value they can only *parody* the real "one flesh" union found in marriage. All attempts to underplay the significance of biological distinctions as spiritually irrelevant, he insightfully notes (p. 85) only give rise to Gnostic dangers in understanding the human person and human sexuality. As for counseling the homosexually inclined, the

author pretty much restricts his advice to the need for ascetic discipline in overcoming all distortions of human sexuality (pp. 89-90).

The final chapter of the book ends with a discussion of the possibility of recourse to contraception in married and Eucharistic life. Ostensibly Dr. LeMasters claims to offer a judicious statement and critique of Catholic teaching on the subject, specifically citing Pope Paul VI's *Humanae Vitae*, commending the fact that it highlights the intrinsically physical dimensions of human sexuality, marking it with procreative potential. While cautioning against any implicit Gnosticism that would fashion the Christian life irrespective of the body (p. 93), he still would admit a place in marriage for artificial contraception, arguing that "the embodiment of [...] agapic love in marriage *may be* compatible with a particular couple's use of contraception as a means of regulating the size of their family" (p. 98). He only bemoans a "selfish use of contraception" (p. 97) thereby begging the whole question as to what constitutes "selfishness" in view of his — and the Church's — fundamental thesis that sexual intercourse is "an act of offering one's entire self to both the spouse and the Lord in sacrificial, agapic fidelity" (p. 95).

Curiously, while he holds that homosexual acts only parody conjugal, heterosexual intercourse, he does not seem to grasp how contraceptive relations *also* parody conjugal giving in which the whole self, both physical and spiritual, is what is proffered. He further only caricaturizes when he reduces the moral norm at stake in contraception to an "inflexible rule," opining that "Roman Catholic teaching is wrongly deterministic" (p. 98), in effect rendering it an "extrinsicist" interpretation. Nothing could be further from the truth. What is at stake in *authentic* Catholic teaching is the *intrinsic* link between conjugal love and childbearing. Dr. LeMasters thus once again unwittingly gives a Gnostic cast to his own (and not really "Orthodox") point of view. The biological in man is also necessarily *personalist*. In this regard, the author would do himself a favor by engaging in an in-depth study of Pope John Paul II's theology of the body that brilliantly expounds upon the intrinsic, *nuptial* meaning of the human body in sexual expression.

R. Slesinski

NAIRON DE BANE, Fauste, *Essai sur les Maronites. Leur origine, leur nom et leur religion. Rome 1679*, texte latin original et traduction française, introduction et édition P. Abbé Paul Naaman, traduction, indices et tables Benoîte [Bibliothèque de l'université Saint-Esprit XLIX], Cedlusek, Kaslik – Liban 2006, pp. 372, s.i.p.

La fondazione del Collegio Maronita di Roma (1584) dette luogo ad una fioritura di dotti Maroniti, che spesso scrissero in latino, la lingua in cui avevano studiato e che si presentava anche come la più adatta per far conoscere in Occidente la loro Chiesa e rispondere ai molti interrogativi e curiosità che suscitava. Questa produzione letteraria, quasi sempre influenzata dall'esigenza di dimostrare la perfetta ortodossia e fedeltà a Roma dei Maroniti, secondo i parametri della mentalità post-tridentina, come chi conosce anche solo un poco i problemi

connessi alla storia dei Maroniti ben sa, è, tuttavia, il principale canale a nostra disposizione per conoscere le tradizioni dei Maroniti sulle loro origini e sulla storia della loro comunità nel Medio Evo, periodi sui quali le fonti d'epoca rimasteci sono piuttosto scarse, benché non inesistenti.

Si comprende, in questo quadro, l'interesse dello scritto di Fausto Naironus, un Maronita nato a Roma da famiglia originaria del villaggio libanese di Ban, exallievo del Collegio maronita e professore di lingua siriaca nell'"almo archiginnasio" di Roma, *Dissertatio de origine, Nomine ac Religione Maronitarum*, pubblicato a Roma nel 1679: un libriccino divenuto assai raro e che solo poche biblioteche possiedono, anche fra quelle più fornite di libri dell'epoca, e, per giunta, pressoché irreperibile in Libano, dove naturalmente più vivo è l'interesse per la storia dei Maroniti.

Da queste circostanze prende origine l'iniziativa dello storico maronita Paul Naaman, che ha riprodotto in copia fotostatica l'antico libretto, affiancando ad ogni pagina la traduzione francese corrispondente, opera di suor Benoîte Cauchois, in modo da salvare l'antico libretto, anche nel suo aspetto esteriore, oggi suggestivo, e da assicurarne la divulgazione ed una consultazione agevole, incorporato com'è in un volume moderno e di costo accessibile, mentre la traduzione francese viene incontro a quanti — e sono un gran numero specialmente fra i nostri giovani — pur volendosi interessare alla storia dei Maroniti, non conoscano il latino.

È questo il primo merito del volume curato dal Naaman, che ha fatto precedere il testo della *Dissertatio* del Naironus da una breve introduzione, che fornisce le coordinate storiche dell'autore e illustra i riflessi, sulla sua opera, della mentalità del suo tempo, mentre si devono all'ammirevole diligenza e fatica di suor Benoîte Cauchois — una religiosa che si è ritirata a vita quasi eremitica e ha spinto il suo distacco dal mondo al punto da non volere che figuri sul libro neanche il suo nome di famiglia, rivelato a chi scrive dall'Abate Naaman — oltre alla coscienziosa traduzione, un indice dei nomi, un indice delle categorie di persone, un indice dei luoghi, un indice dei fatti importanti, che riprendono, tranne quello dei luoghi, gli indici analoghi del Naironus, riveduti, però, ed ampliati con criteri moderni e tenendo conto della traduzione francese, nonché una bibliografia che, sotto le voci "I – Auteurs manuscrits cités par F. Nairon" e "II – Imprimés cités par F. Nairon", riproduce la bibliografia del XVII secolo, ma rettificando titoli ed altre indicazioni utili, indicando collocazioni archivistiche aggiornate ed edizioni recenti o, per lo meno, reperibili: un servizio considerevole, volto a rendere più accessibile allo studioso o allo studente di oggi il materiale storico veicolato dal libriccino del Naironus con criteri di un'altra epoca. Segue, sotto la voce "III – Autres auteurs", una bibliografia autonoma, comprendente autori moderni, sempre opera di suor Benoîte.

Nell'insieme, malgrado piccole ingenuità, tutto sommato di secondaria importanza (per esempio, il nome dell'università romana "La Sapienza" tradotto con "La Sagesse", p. 9*), un lavoro utilissimo e meritevole, che invita alla lettura ed allo studio delle fonti antiche, fornendo il necessario supporto ed un valido aggiornamento.

M. De Ghantuz Cubbe

NICOLINI-ZANI, Matteo, *La via radiosa per l'oriente.* I testi e la storia del primo incontro del cristianesimo con il mondo culturale e religioso cinese (secoli VII-IX), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 2006, pp. 386 + 8 tavole fuori testo, € 25,00.

Negli anni 1623-1625 fu scoperta, nell'antica capitale Xi'an, la stele inaugurata l'anno 780 per celebrare i centocinquanta anni dalla prima evangelizzazione della Cina. Il libro inizia con una breve prefazione del Priore di Bose, Enzo Bianchi (pp. 5-7). Segue l'*Introduzione* dell'Autore (pp. 11-16). La prima parte del volume, *Una storia di incontri* (pp. 17-183) è suddivisa in tre capitoli che hanno per titolo altrettante espressioni della stele: *La brezza luminosa soffiò verso oriente* (pp. 17-74), *Il brillante insegnamento si volse verso l'impero Tang* (pp.75-123) e *Le scritture furono tradotte* (pp. 125-183). Quindi l'A. traduce integralmente in italiano il testo A, cioè le epigrafi cinese e siriaca incise sulla *Stele della diffusione in Cina della religione della luce di Da Qin.* Traduce inoltre, (tenendo conto degli studi del giapponese Haneda Tôru e delle correzioni del cinese Lin Wushu), cinque altri testi relativi alla stessa missione: B, ms *Pelliot chinois 3847*, versione cinese dell'inno siriaco, *Gloria in excelsis*, *Inno di lode e invocazione alle tre Maestà della religione della luce;* C, ms di Takakusu, *Libro sull'ascolto del Messia* e D, ms di Tomioka. N. traduce altri due ms: E, *Libro sulla realizzazione della pace e della gioia profonde* e F, *Libro della religione della luce di Da Qin sul disvelamento dell'Origine.* Le versioni in italiano di questi sei testi, debitamente commentate, costituiscono il nucleo centrale dell'opera. Il resto prepara e assiste il lettore nel valutare tali fonti primarie che provano l'efficacia di una missione cristiana in Cina dalla prima metà del secolo settimo alla metà del secolo nono.

La Chiesa di Persia, rivolta univocamente ad Oriente, come hanno scritto due maestri di storia dell'Oriente Cristiano, Wolfgang Hage e Wilhelm de Vries, manca di qualsiasi svolta costantiniana. Infatti, nel sinodo di Dadisho dell'anno 424, tale Chiesa formula il canone: "Gli Orientali non potranno d'ora in poi appellarsi ai padri di Occidente contro il loro supremo gerarca. Quanto non può risolversi nel tribunale di lui deve appellarsi unicamente al tribunale di Cristo!" (Chabot, *Synode Oriental* 296). Significa che ancora prima del Concilio di Efeso (a. 431) la Chiesa della Persia, dove la religione di stato è lo zoroastrismo, guarda soltanto all'Oriente, per non essere identificata con l'impero romano, il cui imperatore si è dichiarato cristiano. Si formano allora lungo la *via della seta*, come segnala esemplarmente J. Dauviller nelle *Mélanges Cavallera* del 1948, numerose comunità di tale Chiesa. Di recente la ricerca archeologica di M.A. Lala Comneno ha ricostruito (OCP 1995) una mappa di quelle comunità nel corso del primo millennio. Le tavole fuori testo 1-3 di questo libro ne danno l'ubicazione geografica. Ma oltre la *via della seta* c'è la *via delle spezie* che porta al Malabar dove i Cristiani di S. Tommaso conservano indubitabili elementi del patrimonio siro-orientale. Il continente asiatico si rivela perciò un crocevia di religioni (manicheismo, zoroastrismo, buddhismo, cristianesimo) che si incontrano senza dare luogo al sincretismo. Oltre alla lingua siriaca, un altro veicolo linguistico è la lingua sogdiana, studiata nella sua diffusione da N. Sims William.

L'A. pone il problema di quando fu scoperta la stele, tra il 1623 e il 1625. Un cinese colto, che frequenta i cristiani, ha sentore dell'importanza del reperto e ne invia a un amico cristiano una calcografia per sovrimpressione. Dei gesuiti successori di Matteo Ricci sono contattati per chiedere la versione di testi siriaci che accompagnano quelli cinesi.

L'A. si domanda perché la comunità cristiana della stele di Xi'an, così bene inculturata in Cina, scompaia dopo due secoli. Sono plausibili varie risposte: cessazione della dinastia Tang che ha favorito il cristianesimo; persecuzione nell'845 delle religioni straniere; strategia infelice che richiede esclusivamente vescovi venuti dalla Persia. Non solo infatti i quattro vescovi, ma anche quattro corepiscopi e due arcidiaconi arrivano dalla Persia. Probabilmente anche i monaci sono stranieri, a giudicare dai loro nomi. I testi cinesi alludono a quattro tipi di monasteri: "della Persia", "iranici", "di Da Qin" e "della luce". Forse a queste denominazioni sottostà la distinzione tra manicheismo e cristianesimo? C'erano senz'altro dei cinesi nelle comunità della religione della luce. Altrimenti non si spiegherebbero i testi cinesi della stele e degli altri documenti. La risposta più realista alla domanda sul perché dell'estinzione della comunità è quella che l'A. avanza timidamente in nota a p. 93: "Il subentrare dei musulmani ai cristiani nel commercio della seta concluse il lungo periodo in cui tale attività era stato veicolo e sostegno in Cina del cristianesimo". Seguendo l'esempio di Louis Gaillard l'A. preferisce chiamare cristiana quella missione in Cina piuttosto che nestoriana, anche se nella pagina seguente la dice monumento taoista-confuciano-buddhista-nestoriano. Quanto alla perla fiammeggiante della stele, che richiama la *mani* o perla meravigliosa, uno dei sette gioielli buddhisti, ma senza dimenticare la perla evangelica (Mt 13, 46) o gli apocrifi *Atti di Tommaso* con l'inno della perla, o i versi di Efrem alla *marganita*, elementi tipici del cristianesimo siro-orientale. Gli altri testi connessi alla religione della luce, come quelli trovati da Pelliot nelle grotte di Dunhuang, il primo, *Inno di lode e invocazione alle tre Maestà della religione della luce*, allude all'autore, Adamo, del testo della stele. E le somiglianze con elementi buddhisti sono prova del coinvolgimento dei primi cristiani cinesi con una tradizione buddhista viva. Fa pensare a testi nati in ambiente buddhista i cui elementi formali sono assimilati dal cristianesimo.

La seconda parte del volume consiste in una Nota sulla edizione dei testi tradotti (pp. 187-190) e la loro versione italiana commentata (pp.191-307). Lo stile sobrio e comprensibile permette di gustare il carattere e le prerogative di quel cristianesimo cinese. Forse il lettore sarà sorpreso di incontrare anche in testi così antichi istanze attuali come quella di un sano femminismo. Nel testo C si legge: Le donne che avevano seguito il Messia anche dopo che era stata alzata la mano contro di lui ... testimoniano ciò che hanno visto... Come un tempo una donna trasmise ad Adamo l'inganno introdotto nel mondo, e a causa di ciò il peccato raggiunse tutto il mondo, così ora alcune donne recatesi al sepolcro constatano la verità delle parole dette dal Messia e vanno a riferirlo ai discepoli, così che per mezzo loro il Bene raggiunge tutto il mondo". Qualcosa di simile è stato scritto da Ciro di Edessa nel sesto secolo. "Gesù risorto è apparso alla Maddalena prima che a Pietro. La donna deve perciò consolarsi e non dubitare della possibi-

lità della propria salvezza, né immaginare di essere esclusa dal sacerdozio per una incapacità naturale invincibile. Lo è soltanto per canoni ecclesiastici disciplinari" (*Six Explanations of the Liturgical Feasts by Cyrus of Edessa*, edited by W. F. Macomber, Louvain 1974 syr. 116-118, engl. 102-103).

Il libro, arricchito di carte geografiche, illustrazioni della stele e di documenti, di quaranta pagine di bibliografia e di indice analitico, si rivela prezioso strumento di lavoro e punto di partenza per ulteriori approfondimenti e nuove scoperte. All'A. sincere congratulazioni soprattutto per aver messo alla portata di non sinologi come noi un discorso semplice e chiaro che fa almeno intravvedere la ricchezza affascinante della stele di Xi'an.

V. Poggi, S.I.

ΝΙΚΟΛΑΟΥ, Θεόδωρος Στ., *Πληθωνικά*, Ἐκδόσεις Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2005, σελ. 275.
NIKOLAOU, Theodor St., *Plethonika (Plethonstudien)*, Verlag Vania, Thessaloniki 2005, pp. 275, € 15,00.

Teodoros Nikolaou è professore ordinario di Teologia Ortodossa presso l'Università di Monaco e codirettore del Centro di Studi ecumenici della stessa Università. È ampia la sua attività scientifica di pubblicazioni in Patristica e Teologia Ortodossa. Dal 1987 pubblica la rivista *Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München*; dal 1993, la Serie di monografie *Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie*, e dal 1995 la Collana *Liturgische Texte und Studien*.

Negli ultimi decenni sono stati molti gli studi specifici e gli articoli di diversi insigni bizantinologi che si riferiscono alla persona e all'opera di Georgios Gemistos Plethon (1360-1452), filosofo greco che ha contribuito essenzialmente alla presa di coscienza delle radici, della cultura e della lingua della Nazione Ellenica e alla promozione degli studi platonici in Occidente e al Rinascimento in genere.

In questo libro, sotto il titolo *Πληθωνικά (Plethonstudien)*, l'A. raccoglie i più importanti dei suoi studi precedenti (monografici o in articoli in diverse riviste e opere collettive) su Plethon pubblicati tra gli anni 1971-1999, dei quali il principale è *Αἱ περὶ Πολιτείας καὶ Δικαίου ἰδέαι τοῦ Γ. Πλήθωνος Γεμιστοῦ* (Le idee di G. Gemistos Pletone sullo Stato e il Diritto), che ha avuto due edizioni (Byzantine Texts and Studies 13, Tessaloniki 1974 e 1989) e una ristampa. L'A. ha ritenuto necessaria la riedizione ampliata e completata in un volume di questi suoi studi perché non sono facilmente accessibili ai lettori interessati e perché alcuni di essi sono in tedesco e perciò non comprensibili ai Greci, il cui interesse per Pletone è maggiore di quello degli studiosi stranieri. In questa raccolta-riedizione l'A. ha apportato dunque alcune essenziali revisioni ed aggiunte agli studi precedenti.

Georgios Gemistos Pletone è il più importante filosofo politico e uno tra i più insigni uomini dotti ed autori letterati dell'Impero Bizantino del suo tempo prima della caduta di Costantinopoli. È nato a Costantinopoli il 1360 circa, figlio dell'imperatore bizantino Emanuele; verso il 1414 si è istallato a Mystràs (Pelo-

ponneso) svolgendo la funzione di consulente del Vescovo Teodoro II e insegnante. I suoi più noti alunni furono il cardinale Bessarione e il metropolita di Efeso Marcos Eugénicos (Marco Eugenico). Davanti al pericolo turco, Pletone fu uno strenuo difensore dell'origine e dell'identità nazionale del popolo ellenico, della sua lingua e civiltà, ideatore della rinascita dell'Ellenismo; ma, sebbene buon conoscitore della dottrina ortodossa, si è disinteressato della fede ortodossa dei Greci. Era fiero della sua origine e cercava di rafforzare presso i suoi connazionali il senso dell'ellenicità ('Εσμέν ... Ἕλληνες τὸ γένος). Pletone ha partecipato al Concilio di Ferrara/Firenze (1438-1439) e si è convinto decisamente che la salvezza dell'impero bizantino non doveva essere attesa dall'Occidente, per cui bisognava ricercare la sopravvivenza dell'impero *inter muros*, cioè il rinascimento doveva provenire dal di dentro con le sue proprie forze. Sebbene non tanto sensibile alla fede ortodossa, tuttavia era convinto che la Chiesa orientale ortodossa — contrariamente a quella latina — avesse conservato la vera fede. Nel Concilio di Firenze si è limitato a chiarire che il "*Filioque*" costituisce un'aggiunta posteriore al simbolo della fede.

L'A. sostiene che "giustamente Pletone è annoverato in genere tra gli antiunionisti più convinti" (cf. Introduzione, p. 14). Sebbene il suo contributo al Concilio di Firenze fosse ben limitato, rafforzando la sua posizione antiunionistica, il suo soggiorno in Italia fu importante in campo filosofico con la difesa di Platone e della sua filosofia di fronte ad Aristotele (opera scritta nel 1439). Pletone ha contribuito anche alla creazione dell'Accademia Platonica di Firenze sotto Cosimo de' Medici (circa 1462). Pletone è morto il 26 giugno 1452 a Mystras, e le sue spoglie mortali sono state trasferite e seppellite nel 1465 a Rimini.

Con la sua nuova pubblicazione *Πληθωνικά (Plethonstudien)*, il prof. Teodoros Nikolaou, raccogliendo i più importanti dei suoi precedenti studi su Pletone pubblicati tra gli anni 1971-1999, offre al lettore una più completa conoscenza della vita e dell'opera di questo insigne filosofo greco, il quale ha voluto intensificare la coscienza ellenica di un popolo davanti ai tragici ormai imminenti eventi della caduta della Polis, Costantinopoli, sotto gli Ottomani il 29 maggio 1453, ma allo stesso tempo promuovere gli studi platonici in Occidente, contribuendo al Rinascimento in genere.

D. Salachas

НИКОЛОВ, Ангел, *Политическа мисъл в ранносредновековна България (средата на IX – края на X век)*, Парадигма, София 2006, 352 с. [A. Nikolov, *Pensée politique dans la Bulgarie du Haut Moyen Âge (milieu du IXe – fin du Xe siècles)*, Sofia 2006, pp. 352].

Vu la crise déjà trop longue qui touche les études historiques médiévales en Bulgarie depuis plus d'une décennie, l'apparition d'un livre comme celui d'Angel Nikolov est un événement qu'il faut admirer.

Le titre de ce livre définit clairement la trame chronologique de l'investigation et le centre essentiel de l'attention porté vers les idées et les conceptions

politiques, parfois seulement des tendances, qui se réalisent dans une des périodes les plus importantes pour l'histoire du Premier Empire Bulgare. On peut dire que cette période est parmi les plus étudiées en histoire médiévale de la Bulgarie. La raison en est bien claire: c'est le temps de l'essor spirituel, politique, culturel et peut-être même économique qui suit l'évangélisation du pays et qui est étroitement lié au trois souverains bulgares, certes parmi les plus grands, à savoir le khan Boris-Michel et les tsars Syméon et saint Pierre. Il faut expressément noter que deux parmi les plus intéressants chercheurs contemporains bulgares, V. Gjuzelev et Iv. Božilov, ont précisément travaillé sur cette période et leurs études concernent également les idées politiques qui dominaient alors la pensée bulgare. En ce sens, on admirera non seulement le courage d'Angel Nikolov de reprendre le sujet, mais surtout d'avoir réussi à ajouter de nouvelles observations.

À première vue, le caractère théologique de la pensée médiévale orthodoxe détermine les paradigmes, plus ou moins cohérents, qui en découlent et leur réalisation sociale. Autrement dit, une fois lancée sur le chemin du christianisme, la Bulgarie vit des revirements, des processus de transformation d'un état païen à un état chrétien qui par la suite devient l'état leader de l'Europe du sud-est au cours des IXe-Xe siècles. Pourtant, cette approche critique de la lecture serait trop simplifiée, car au fond de l'ouvrage du jeune médiéviste bulgare Angel Nikolov se cache un amalgame complexe de questions et de réponses. En voilà quelques unes: comment se réalise l'"idéologème" du caractère divin du pouvoir dans la pratique politique du prince Boris-Michel (852-889), des tsars Syméon le Grand (893-927) et saint Pierre (927-969)? comment adopte-on la théorie byzantine du pouvoir de l'Empereur? si on rejette l'idée qu'en Bulgarie, il ne s'est effectuée qu'une simple transplantation ou importation du modèle politique byzantin, comment peut-on prouver l'existence des caractéristiques originales et exclusives de son application dans un pays de *Slavia Orthodoxa*? comment coexistent l'idéologie politique et le pragmatisme des souverains bulgares? quelles idées politiques et culturelles naissent en Bulgarie du Haut Moyen Âge qui, dorénavant, vont prendre valeur pour tout le monde slave orthodoxe?

Le livre est construit en trois chapitres selon les règnes des trois souverains susmentionnés et en effet, ils proposent trois images de la royauté en Bulgarie. Le khan (prince) évangélisateur est appelé «de Dieu [couronné, promu] prince des Bulgares», ce qui démontre la période transitionnelle de l'état barbare vers un état du type byzantin. Le tsar Syméon est appelé «le plus grands parmi les rois/empereurs», ce qui nous présente l'essence de la politique de ce souverain visant à la création d'un Empire universel. Et finalement, le tsar saint Pierre est appelé «le tsar pieu», en ce qu'il conclut la voie de la Bulgarie vers un état chrétien orthodoxe.

Puisque le souverain se positionne au sein de cette optique, le vrai objectif de l'ouvrage, c'est de définir le rôle et la place de l'institution suprême du pouvoir et ceux de son peuple dans l'histoire de la Bulgarie, de la conversion au christianisme (864) jusqu'à la conquête de sa partie orientale par l'empereur byzantin Jean Tzimiscès (971). De fait, nul traité politique, nul ouvrage historique ne nous sont parvenus de la main d'un souverain bulgare. Néanmoins, le souverain, à

côté de ses autres activités, accomplissait une importante mission culturelle qui le rendait protecteur de la littérature et des hommes de lettres où il s'inscrivait de même en tant que participant et créateur. C'est notamment vers une interprétation exhaustive et moderne des sources écrites, traduites, originales ou de compilation, que le chercheur porte son attention en conformité avec ses tâches historiques. Certaines de ces sources sont bien connues et explorées; pour d'autres, il est obligé de s'introduire lui-même dans la recherche de manuscrits, consultés de visu ou en microfilms. Tel est le cas du recueil dit *Zlatostruj* de l'époque de Syméon le Grand, dont la copie la plus ancienne est conservée à la Bibliothèque nationale russe de Saint-Pétersbourg et date du XIe siècle. Dans quelques textes du type de la prophétie apocalyptique, traditionnellement considérés comme apocryphes, l'auteur découvre des extraits des œuvres du premier christianisme européen, comme par exemple «Les Commentaires» du pape Hippolyte (217-235) sur le livre de Daniel dans l'Ancien Testament qui, pour sa part, féconde l'anonyme bulgare de même titre. Analysant la littérature apocalyptique, A. Nikolov cherche le moyen dont le modèle historique médiéval se réalise, plaçant chaque événement ou phénomène sous la dominance de Rome et de Constantinople dans la chaîne des royaumes mondiaux. Cette universalité de la pensée historique médiévale est une manière d'exprimer les revendications du peuple des Bulgares, sa place dans le monde chrétien et sa façon de partager les valeurs communes du christianisme auquel il appartient. Des copies des ouvrages apocalyptiques effectuées dans les terres bulgares ou par des copistes locaux accordent au royaume bulgare la troisième position après Rome et Byzance et parfois avant Jérusalem, comme une marque éloquente du prestige acquis par l'alphabet, les lettres slaves et la spiritualité, triomphant ainsi avec autant si ce n'est plus de gloire que par ses victoires militaires, territoriales ou diplomatiques.

Souligner tous les mérites et la valeur du livre d'Angel Nikolov ne figure pas parmi nos buts dans le cadre de ce bref compte rendu qui entend plutôt présenter l'auteur au grand public scientifique, dans le domaine des études religieuses et médiévales. Le jeune savant bulgare a publié son premier livre en faisant preuve de qualités de chercheur très prometteuses. Il les a déjà développées et dans l'avenir, il lui suffira de continuer sur le chemin déjà pris.

I. Biliarsky / M. Tsibranska

Hieromonk PATAPIOS and Archbishop CHRYSOSTOMOS, *Manna from Athos. The Issue of Frequent Communion on the Holy Mountain in the Late Eighteenth and Early Nineteenth Centuries* [Byzantine and Neohellenic Studies, vol. 2], Peter Lang, Bern 2006, pp. 188, SFR 56; € 35,70.

Sul Monte Athos e sui suoi monasteri sono apparse in tempi recenti molte pubblicazioni nelle più diverse lingue. In esse prevale l'aspetto storico, informativo, spesso puramente turistico. Quelli poi che si interessano di spiritualità tornano a ridiscutere i problemi dell'esicasmo quattrocentesco. Il dibattito appas-

sionato intorno ai *Kollyvades*, sorto nella seconda parte del settecento, rimane per lo più sconosciuto o è considerato marginale, incoerente con la tradizione, nonostante fosse legato anche al risveglio neo-esicastico, filocalico. Il merito del presente libro è di mettere il movimento nella giusta luce e in concreto di mostrare il suo nesso con la discussione attualmente viva nella Chiesa ortodossa sulla pratica della comunione eucaristica quotidiana, strenuamente difesa da A. Schmemann.

Dopo una introduzione storica accuratamente documentata, il libro ci offre la traduzione inglese del principale documento riguardante il problema della comunione frequente. Il testo fu pubblicato a Venezia nel 1783 con un lungo titolo descrittivo: *Libro utile all'anima riguardante la comunione frequente agli immacolati misteri di Cristo*. Non sono indicati gli autori. Ma il presente studio ci mostra che si tratta di un testo nato dalla collaborazione dei due ben noti filocalici Macario di Corinto e Nicodemo l'Aghiorita. Il trattato è di facile lettura e insieme ben impostato teologicamente. In esso si mostra come la comunione eucaristica frequente sia intimamente coerente con la preghiera del Padre nostro e con la rinascita alla vita eterna nel battesimo. Alla fine si risponde a tredici obiezioni che possono essere sollevate contro la partecipazione quotidiana alla comunione.

In analogia con l'opuscolo, nato dalla collaborazione di due autori, anche la presente edizione porta nel titolo due nomi: lo ieromonaco Patapios, direttore del "Center for Traditionalist Orthodox Studies" in Etna, California, e l'arcivescovo Crisostomo, ben noto come docente regolare o invitato in varie università europee ed americane. Il loro libro sarà apprezzato come un nuovo contributo da coloro si interessano della spiritualità cristiana e del suo carattere sacramentale eucaristico.

T. Špidlík, S.I.

PETRÀ, Basilio, *La penitenza nelle Chiese ortodosse: aspetti storici e sacramentali* [Nuovi saggi teologici 63], Edizioni Dehoniane, Bologna 2005, pp. 142, € 13,50.

Amidst a tight schedule of lectures in several universities and institutes of higher studies Basilio Petrà has been publishing books in astonishingly quick succession in his specialized areas of research in the eastern tradition: moral theology, Orthodox theology, marriage. The last book of his which was reviewed by the undersigned in this journal was *Preti sposati per volontà di Dio? Saggio su una Chiesa a due polmoni* (s. OCP 71 [2005] 260-265).

As the subtitle of the present work indicates, the author deals with penance in the Orthodox Churches (of the Byzantine tradition) from the historical and sacramental points of view. As is well-known, the history of the practice of sacrament of penance is complex, and the reader will be grateful to Petrà for giving a clear and brief summary of the most recent advances made in this area especially through the writings of Miguel Arranz. The latter's work, *I penitenziali bizantini* (Kanonika 3) has now to be studied in the light of a more recent work of

Frans van de Paverd, *The Kanonarion by John, Monk and Deacon and Didascalia Patrum* (Kanonika 12), Pontificio Istituto Orientale, 2006, which revises in some ways the former work.

The reader will not fail to note that in the Byzantine penitential tradition the confessor is not a judge, as he is generally held to be in the Latin tradition, but the representative of him who takes upon himself the sins of the world, "the Lamb who takes away the sins of the world," a point well brought out by Petrà: "It is necessary that he who receives the confession of men takes upon himself their sins." It is not accidental then that private confession developed among holy monks as confessors, *pneumatikoi*, spiritual men disposed to take on themselves the sins of the world. In the same light is to be understood that priests are not automatically authorized to receive confession but need a special faculty from the bishop, who has to choose those to be authorized as confessors.

Petrà first gives a description of the ritual (*euchologion*) with ample extracts and then mentions the yawning gulf between the ritual and the practice. In the second part of the book entitled "Some Theological Presuppositions" there is a succinct chapter on the concept of sin in the eastern Fathers as well as in some modern Orthodox theologians like Pavel Florenskij and Christos Yanaras. Another chapter discusses the spirit of contrition (*penthos*), conversion (*metanoia*) and the therapeutic and penitential character of canonical penance. The third part of the book is devoted to three themes: the different gravity of sins, integrity of confession, collective absolution. An appendix contains a useful selection of texts: Angelos Nissiotis on ecclesiastical economy in the application of canonical penances, Lukas Papanastasiou on the penance imposed on a list of sins like abortion, adultery, theft, homicide, etc. arranged in alphabetic order, in which it is easy to see that the cited authorities (Fathers, councils) are not in agreement regarding the years of penance prescribed for these sins. The final piece in the appendix is a succinct and clear essay "On the Sacred Canons and Their Authority," extracted from the author's own book, now out of print, *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*.

As usual, the qualities of clarity, freshness and exactness mark Petrà's writings. At a time when the practice of the sacrament of penance in the form of private oral confession in the Roman Catholic Church tends to become rarer and rarer, a look at the eastern Orthodox Churches may be both instructive and challenging, even if no Church is a model for another Church to copy and the Orthodox themselves are frankly critical of their own praxis.

G. Nedungatt, S.I.

REININK, Gerrit J., *Syriac Christianity under Late Sasanian and Early Islamic Rule*, [Variorum Collected Studies Series CS831], Ashgate Publ., Aldershot (UK) 2005, pp. xii + 338, £ 60.00; $ 109.20.

Nella prefazione l'A. spiega quale rapporto ci sia tra i diciassette saggi già apparsi in riviste e pubblicazioni collettive tra l'anno 1988 e il 2003 e qui raccolti in un volume. I primi tre saggi riguardano l'epoca anteriore all'avvento islamico.

Il primo saggio si occupa della Scuola di Nisibi al tempo di Henana di Adiabene (c. 571-610), quando i siri-occidentali fioriscono in Persia rispetto ai Siri orientali, *Edessa grew dim and Nisibis shone forth: the School of Nisibis at the transition of the sixth-seventh century*. Il secondo saggio analizza la figura del martire Giorgio, descritta da Babai il Grande, in polemica con Henana e seguaci, *Babai the Great's Life of George and the propagation of the doctrine in the late sasanian empire*. Il terzo saggio tratta del *raid* persiano nei territori bizantini fra il 604-625 e discute la leggenda di Alessandro nella prospettiva della riconquista da parte di Eraclio, *Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandaschrift für Herakleios' Kirchenpolitik*. Seguono i saggi dal quarto al dodicesimo sulla risposta apocalittica all'avvento islamico. Il quarto contributo trova tale risposta in in'omelia poetica attribuita a Efrem, *Pseudo-Ephraems "Rede über das Ende" und die syrische eschatologische Literatur des siebenten Jahrhunderts*. Il quinto esamina un'altra omelia in latino attribuita a Efrem e connessa in qualche modo con la leggenda di Alessandro e l'Apocalisse dello Pseudo-Metodio, *Pseudo-Methodius and the Pseudo-Ephremian 'Sermo de fine mundi'*. Il sesto saggio considera il vasto influsso della leggenda di Alessandro riscontrandolo anche nel poema di Alessandro attribuito a Giacomo di Sarug, *Alexander the Great in the seventh-century Syriac 'apocaliptic' texts*. Il settimo articolo si sofferma su uno scritto del quale l'A. e altri sono interessati, cioè di Giovanni bar Penkaye che prevede la rovina dei musulmani, *Paideia: God's design in word history according to the East Syrian monk John bar Penkaye*. Nell'ottavo articolo si studia una situazione caotica sopravvenuta in Iraq gli anni 683-692, quando si prevede l'ultimo imperatore, *Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser*. Il nono contributo è dedicato ancora al genere letterario apocalittico, precisamente dello Pseudo-Metodio, redatto nel Singiar iracheno negli anni 691-692, *Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam*. Il decimo saggio studia l'apocalisse edessena del Metodio edesseno, *Der edessenische „Pseudo-Methodius"*. L'undicesimo contributo considera il romanzo di Giuliano l'apostata come fonte dell'apocalisse siriaca del secolo settimo, *The Romance of Julian the Apostate as a source for seventh century Syriac Apocalypses*, e il dodicesimo si occupa della reazione dei cristiani alla costruzione della Casa della roccia a Gerusalemme per volere di 'Abd al-Malik. L'aggressività è simile a quella dello Pseudo-Metodio o dell'apocalisse edessena, nonché dell'apocrifo Vangelo dei dodici apostoli, *Early Christian reactions to the building of the Dome of the Rock in Jerusalem*. I due saggi che seguono sono ambedue reazioni apologetiche dei cristiani, preoccupati per i correligionari che si convertono all'Islam, *The Beginning of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam* e richiamati dai monaci a difendere la propria identità cristiana, *Die Muslime in einer Sammlung von Dämonengeschichten des Klosters von Qennešrīn*. I quidicesimo studio è dedicato al sacrificio di Isacco nella disputa polemica di Bêt Hâlê con l'Islam, *The Lamb on the tree: Syriac exegesis and anti-Islamic apologetics*. Il sedicesimo articolo ricorre alle omelie e alle confutazioni del secolo X° di Mar Aba II°, conservate nel *Gannat bussame*, *An early Syriac reference to Qur'ân 112?* Il diciasettesimo e ultimo saggio riguarda *La causa di tutte le cause*, enciclopedia composta da un vescovo

siro-occidentale della fine dell'epoca abbaside, *Communal identity and the systematisation of knowledge in the Syriac "Cause of all Causes"*.

Come si vede i saggi qui raccolti trattano dettagliatamente di testi di Chiese di tradizione siriaca, a confronto con l'impero romano, con l'impero di Persia e con l'Islam che si impadronisce di territori già appartenuti ai due imperi rivali. Gli aspetti trattati in questi saggi contribuiscono ad approfondire la storia delle Chiese, a capire qualcosa della sorprendente espansione islamica, nella concezione della storia delle religioni che si serve della storia redatta da membri della propria religione, ma anche di quella scritta da storici di altra religione. Lo fa, per esempio, circa l'Islam il monaco sirofono Giovanni bar Penkaye, oggetto di studio in più d'uno di questi saggi. È utile pure studiare l'apocalittica di una religione nei confronti di un'altra, come fa l'A. in alcuni di questi saggi, per esempio trattando dell'ultimo imperatore, a proposito del quale avrei voluto vedere citato Hannnes Möhring, *Der Weltkaiser der Endzeit*, Stuttgart 2000 (cf. OCP 66 [2000] 470).

V. Poggi, S.I.

RoREM, Paul, *Eriugena's Commentary on the Dionysian 'Celestial Hierarchy'* [Studies and Texts 150], Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2005, pp. XIV + 242, € 59,95.

Si se nos permite evocar la imagen tradicional que representa las obras de Juan Scoto Eriúgena como un tríptico — compuesto en su centro por el *De divisione naturae* (*Periphyseon*) y cuyos paneles laterales están compuestos por sus comentarios a san Juan y a la *Jerarquía Celeste* de Dionisio Areopagita — la obra de P. Rorem que estamos comentando, llena un vacío en los estudios de la obra de Scoto. Hasta el presente, los estudiosos del Eriúgena han considerado en general que las *Expositiones a la Jerarquía Celeste* no ofrecen novedad con respecto a la doctrina expuesta en el *Periphyseon*, y han reputado que ofrecía una luz mayor para los estudiosos de Dionisio y por lo tanto han dejado a quienes se ocupaban del Areopagita el estudio del comentario. La consecuencia de esto ha sido la mínima literatura dedicada a la obra y de hecho, ninguna obra la estudia en su totalidad.

El interés de Rorem se centra en mostrar el valor de esta obra para la profundización en el pensamiento del Eriúgena como traductor, comentarista y teólogo.

El autor nos conduce, sin forzar el razonamiento y sin exigir al lector esfuerzos insuperables, por los intrincados caminos de una obra difícil, lo que demuestra un conocimiento bien asimilado de la obra de Scoto, de Dionisio y de las fuentes de ambos.

El estudio se divide en dos partes. Los primeros cuatro capítulos, estudian el *Comentario* desde el punto de vista formal. Los últimos tres ponen su atención en el contenido teológico.

El camino que sigue Rorem comienza por un estudio formal hasta llegar al contenido teológico del comentario de Scoto.

En el capítulo I estudia los datos biográficos de Dionisio como aparecen en la obra de Scoto. Las incógnitas que el comentarista deja sin responder permiten concluir a Rorem que el Eriúgena estaba más interesado por la obra que tenía delante que por su autor. Esta obra es un manuscrito concreto que Scoto tiene ante los ojos con sus características particulares que Rorem estudia en el capítulo II, mostrando los errores del copista que Scoto tuvo que enfrentar e incluir en su traducción y comentario. El capítulo III estudia la traducción, su método y las estructuras metodológicas que permitirán a Scoto cumplir con su finalidad, a saber, permanecer fiel al texto original, a pesar de las dificultades y contradicciones que el manuscrito le presentan. Estas dificultades no han impedido a Scoto una interpretación de la obra del Areopagita cercana al pensamiento del autor. Rorem resalta el dominio que tiene Scoto de la obra del Areopagita y de su pensamiento, que le permite superar toda contradicción y error del texto que tiene en sus manos.

En el último capítulo del estudio formal, Rorem se interesa por mostrar si Scoto utiliza en sus explicaciones el mismo método que utilizó en el comentario a san Juan, esto es, la explicación de la Escritura a partir de la misma Escritura; en este caso, si explica al Areopagita a partir de las otras obras del autor. No es el caso de su comentario a Dionisio. Pocas veces, menos de una docena, cita Scoto el *corpus Dionysiacum* en sus *Exposiciones a la Jerarquía Celeste*.

Los tres últimos capítulos del estudio de Rorem consideran los contenidos teológicos del Comentario de Scoto. A partir de la cita de Sgo 1,17 con que comienza la *Jerarquía Celeste*, distingue el Eriúgena entre dádiva (*datum*) y don (*donum*), entendiendo el primero como la obra de la creación y el segundo como el don de la perfección y salvación. Siguiendo esta distinción y el orden del *Periphyseon*, Rorem toma cuatro ejes principales de la doctrina. Los dos primeros corresponden al *datum*: la creación y la antropología; los dos últimos, se refieren al *donum*: la cristología, a partir de la que desarrolla el tema de la "theosis" o salvación.

El capítulo V, centra el tema de la creación a partir de tres conceptos fundamentales: la creación como *substitutio*, ya sea en primer lugar en el reino de las ideas, como también, secundariamente, en el reino espacio-temporal; la trascendencia absoluta del Dios, como Dios "que está más allá del ser" y que por lo tanto "no es ser" (entendido como excelencia, y no como privación) y aplicando a este concepto la expresión *creatio ex nihilo*, a la vez que da el ser "él mismo es el ser de todas las cosas", pero sólo en el mundo de las ideas.

Sin embargo, el tema de la creación sólo encuentra su sentido en la centralidad del hombre (capítulo VI), como piedra de toque entre el reino creado y el Creador. El regreso (*reditum*) de toda la creación a Dios tiene como centro al hombre. Poniendo en contraste la teoría del Areopagita sobre la mediación angélica y la de Agustín sobre la inmediatez entre Dios y el hombre, Scoto explica, separándose de Dionisio, que la inmediatez se daba en el estado prelapsario y se dará en el futuro, después del regreso a Dios; pero que en el estado postlapsario, necesita el hombre de la mediación de los ángeles.

El último capítulo trata la cristología a partir del análisis de algunas imágenes de Cristo ("piedra angular" y "gusano") como símbolos del descenso y ascenso de Cristo y a partir de las cuales desarrolla doctrinalmente la cristología. Este desarrollo desemboca en la "theosis", deificación y salvación del hombre.

Se debe notar también los valiosos apéndices con traducciones de los capítulos más importantes de las *Exposiciones* y los cuidadosos índices y la abultada bibliografía. Todos estos complementos permiten al lector y a quienes se dedican al estudio sea de Scoto, sea del Areopagita, aprovechar exhaustivamente de un material de primera mano y de las detalladas conclusiones de quien es uno de los más acreditados estudiosos del tema.

J. L. Narvaja, S.I.

SBRIZIOLO, Itala Pia, *La leggenda aurea della Rus' (XI-XV secolo)* [Biblioteca di Ricerche Linguistiche e Filologiche, 62], Editrice "Il Calamo", Roma 2006, pp. 384, € 23,00.

Il testo si occupa di quattro figure eccellenti della santità della Rus'. Nella Premessa l'A. ci informa che si è indotta a scriverlo dopo altri due suoi libri, *L'Antica Grande Novgorod tra storia e leggenda* (Roma 2000) e *La "meravigliosa" storia del Klobuk bianco di Novgorod* (Roma 2003), che noi abbia segnalato in OCP 66 (2000) 499s e 69 (2003) 530s. Il primo santo trattato è Feodosij Pečerskij, nato a Vasilev, detto Pečerskij dall'omonimo monastero delle Grotte di Kiev. Morto nel 1074, la sua *vita* è scritta dal monaco Nestore, cui è attribuita la *vita* dei martiri Boris e Gleb, nonché il *Racconto dei tempi passati.* Feodosij perde il padre a tredici anni. Sua madre assume anche le funzioni paterne ed esagera nel comandare e nel castigare. Tre volte lui fugge di casa per seguire i pellegrini in Terra Santa o per farsi monaco. Tre volte sua madre lo rintraccia. Ma quando lui si rifugia nella grotta del monaco Antonij, la madre si dichiara vinta: "Figliolo, farò come tu vuoi". Prende il velo nel monastero di S. Nicola e vi rimane fino alla morte. Feodosij diviene *starez* di comunità monastica e fondatore del Pečerskij monastyr nel 1062. E non si vale della sua autorità per esimersi dal lavoro manuale. È robusto di corporatura e porta l'acqua o taglia la legna come e più degli altri monaci. Fa il copista e il legatore di libri. Una volta il cocchiere, che non lo ha riconosciuto, gli chiede di prendere le briglie, mentre lui si sdraia a riposare nella carrozza in movimento. E Feodosij senza fiatare sale a cassetta con le briglie in mano fino al monastero. Una notte i ladri visitano la chiesa. Ma sentono i monaci cantare e fuggono. Tornano più tardi e i monaci cantano ancora. Decidono allora di entrare comunque, di uccidere i monaci e di rubare ogni cosa. Ma prima che entrino in chiesa l'edificio sacro si libra nell'aria e i ladri rimangono esterrefatti a contemplare il prodigio.

Il secondo santo è Avraamij di Smolensk, chiamato perciò Smolenskij, monaco folle d'amor di Dio (*jurodivyj*), vissuto tra il secolo XII° e il XIII°, la cui *vita* è redatta dal monaco Efrem. L'A. riporta l'*incipit* e l'*explicit* della *Vita* di Avraamij, che sottolinea l'umiltà e il potere taumaturgico di lui, il disprezzo e le calunnie

dei malpensanti nei suoi riguardi e, al contrario, la stima del vescovo che lo riabilita, raccomandandogli la preghiera per la pioggia, con risultato miracoloso.

Il terzo santo è Varlaam Chutynskij, di Novgorod, deceduto nel 1192 (p.56), cosiddetto dal Chutynskij monastyr', di cui è igumeno. La sua biografia è stesa dall'agiografo serbo Pachomije Logofet, giunto dal Monte Athos in Russia alla metà del Cinquecento. Varlaam pratica sin dall'infanzia severi digiuni e quando i genitori li ritengono eccessivi, lui esorta i genitori a imitarlo per constatare come giovano a noi e piacciano a Dio. Il suo comportamento con due condannati a morte è paradossale. Il primo, riconosciuto colpevole, è salvato dalla esecuzione per l'intervento di Varlaam. Il secondo, innocente, è precipitato dall'alto del Grande Ponte sul Volchov e la sua esecuzione capitale è paragonata alla morte di Cristo, martire innocente.

Il quarto personaggio, Kirill Belozerskij, così chiamato perché fondatore del Belozerskij monastyr, morto nel 1427 (p. 100 nota 450), ha come biografo lo stesso Pachomije Logofet. Commovente il racconto della morte del santo che prende congedo dalla sua comunità costituendo igumeno il discepolo Innocenzo. Nel momento in cui la sua anima sta per lasciare il corpo Kiril si comunica e rende al Signore l'anima sua mentre prega. In quel momento tutti avvertono un soave profumo.

Il volume è suddiviso in due parti. La prima introduce il Lettore alla conoscenza dei quattro personaggi, indicandone l'epoca, il contesto, la loro santità, i loro miracoli e chi sia l'agiografo che ne traccia la *vita*. La seconda parte del volume riproduce i testi russi con la versione italiana a fronte. Forse si poteva incominciare con i testi russi, genuini nella loro freschezza, dandone insieme traduzione, note e commento, assicurando più unità a tutta l'opera. Si tratta comunque di buon contributo alla conoscenza di pagine dell'antica agiografia della Rus' nella lingua originale e nella versione italiana.

V. Poggi, S.I.

TSURIKOV, Vladimir, Ed., *A. S. Khomiakov: Poet, Philosopher, Theologian*, Holy Trinity Seminary Press, Jordanville, NY 2004, pp. 206, US$ 15.00.

This volume represents the second in the annual series of "Readings in Russian Religious Culture" sponsored by Holy Trinity Orthodox Monastery in upstate New York. The first in the series (The Variable Press, 2003) was dedicated to Metropolitan Philaret of Moscow (1782-1867). After the metropolitan, it is most appropriate that attention now be afforded to the nineteenth-century's most gifted Russian lay theologian, Aleksei Stepanovich Khomiakov (1804-1860). Scheduled to coincide with the 200th anniversary of this savant's birth (May 1, 2004), the symposium brought numerous scholars to the monastery, both from Russia (Khoruzhii, Koshelev) and from the West (Raeff, Archimandrite Luke [Murianka], Tempest, Mammana, Valliere, Kazakova, Nollan, and Bird).

The brief piece by the noted historian Marc Raeff contextualizes Khomiakov's thought within the stream of nineteenth-century Europe's romanticism. He

ironically notes that whereas his line of thinking in his own time was eclipsed by materialism and Westernism, it received a posthumous — and permanent — recovery in the first decade of the twentieth century in the wake of Russia's defeat by Japan and the revolution of 1905. The crisis in values engendered by these events drew people back to their ancient cultural roots and value systems. Much of the same is happening today in post-Communist Russia.

For his part, Archimandrite Luke, the Dean of Holy Trinity Orthodox Seminary, offers a detailed presentation of Khomiakov's life journey, specifically highlighting the interplay of piety and theology in his life that made him somewhat of an oddity among the noblemen of his day. Citing Berdiaev, he as well as Robert Bird in his own piece stresses the fact that Khomiakov with his zeal and style of life could be rightfully fashioned as a "true Orthodox knight." Two of the collection's historical studies deserve special highlighting. They are Richard Tempest's study contrasting Prince Ivan Gagarin and Aleksei Khomiakov, who chose decidedly different paths with the latter ever faithful to Orthodoxy, while the former gets convicted of apostasy with the further loss of his noble status for his embrace of Catholicism and the Society of Jesus. Equally interesting is Mammana's study of the correspondence (1844-1854) between Anglican deacon William Palmer and Khomiakov. In spite of Khomiakov's personal zeal as an advocate of Orthodoxy, his correspondence/polemic with these two met with failure. The two chose Rome over Orthodoxy as the religious path to follow.

As for the studies outlining Khomiakov's thought, their most salient points would include the following. However traditional his thought might be, as a thinker in the romantic mainstream, he actually, as Paul Valliere would insist, pursues a modern approach to theology, essentially rooting it in experience. Sergei Khoruzhii's study (in Russian), the most expansive in the collection, highlights the two overarching principles at work in Khomiakov's theology, viz., the principle of *sobornost'* and the principle of personality (*lichnost'*). Given the concentration of interest on the former, one might opine that there is a lesser interest in the latter principle by Khomiakov. In his exposition, Khoruzhii takes pains to show this is not true. In a word, integral to any authentic principle of *sobornost'* are such fundamental notions as love, communication, and *perichoresis*, all of which are manifestations of the principle of personality.

Reading all these studies one comes away with the impression that though Khomiakov, intellectually speaking, was a truly exception person, his personality with his apparent haughtiness and abrasiveness along with his unrelenting self-assuredness, at times, left something to be desired. His failures in regard to Gagarin and Palmer seem to bear this out. Kazakova aptly drives home this point in her comparison (in Russian) of the respective points of view of Khomiakov and Vasilii Rozanov (1856-1919), the latter first an ardent admirer of Khomiakov, but then who came to disdain him in time. That is why when commissioned to pen an article in tribute of Khomiakov for the jubilee of his birth a century ago, he instead wrote one commemorating his death — no subtleties here.

As an apologist-polemicist of the nineteenth century, Khomiakov was a man of his age. He lived in pre-ecumenical times and his apologies for Orthodoxy not surprisingly lack any sympathy for or comprehension of other religious points of view. The authors of this collection would have done well to have underscored this point, while at the same time indicating new possibilities regarding Khomiakov's genuine intuitions for our contemporary *ecumenical* age.

R. Slesinski

Успенский, Борис Андреевич, *Крест и круг: Из истории христианской символики*, Языки славянских культур, Москва 2006, с. 488 , s.i.p.

Questo libro, dello specialista di semiotica B. A. Uspenskij, è suddiviso in tre capitoli che hanno tra loro un rapporto almeno implicito. Il primo e il secondo capitolo sono uniti dal tema dell'opposizione *destra-sinistra*. Il secondo e il terzo capitolo sono uniti dal tema del *sole*. Il primo e il terzo capitolo sono uniti dal tema della *croce*. Il primo capitolo sviluppa un altro scritto dell'A., *Krestnoe Znamenie i sakral'noe prostranstvo: Počemu pravoslavnye krestjatsja sprava nalevo, a katoliki — sleva napravo?* Moskva 2004. Uspenskij richiama l'attenzione sulla differenza gestuale del segno di croce ortodosso da quello latino. Gli Ortodossi spostano dapprima la mano a destra, quindi a sinistra. I Latini la spostano a sinistra prima che a destra. L'A. cita papa Innocenzo III che dichiara come i Latini dirigessero anticamente la mano a destra e poi a sinistra. In realtà, dal Concilio di Trento in poi, i Latini si segnano soltanto da sinistra a destra. Come loro si segnano gli Armeni, i Copti, gli Etiopi e i Siri. Gli Assiri di Oriente si segnano invece come gli Ortodossi. (Cf. la nostra recensione di *Krestnoe Znamenie* in OCP 71 [2005] 238-240). Non c'è differenza invece nella benedizione. Tutti i cristiani benedicono nello stesso modo, facendo il segno della croce dalla spalla destra alla spalla sinistra di chi è benedetto. Questa uniformità del gesto di benedire permette di concludere che il segno di croce della benedizione (il movimento della mano benedicente) è primario, mentre il modo di segnarsi è secondario, cioè deriva dal segno di benedizione. Dall'unico segno di benedizione hanno origine i due modi di segnarsi: 1) da sinistra a destra e 2) da destra a sinistra. I due modi risalgono al rito battesimale, però il primo (da sinistra a destra) risale al battesimo degli adulti; mentre il secondo (da destra a sinistra) dipende dal battesimo dei bambini. Nel battesimo il sacerdote benedice il catecumeno con il segno di croce. Il catecumeno adulto ripete lo stesso movimento, cioè fa il segno di croce da sinistra a destra. Il bambino invece non può ripetere il segno di croce. Il sacerdote prende la sua mano e fa il segno di croce, dicendo: "Signo te signaculo Sanctae Crucis Domini Nostri Iesu Christi cum manu tua dextera". Gradualmente il bambino impara a segnarsi da destra a sinistra.

Il secondo capitolo si occupa dei movimenti circolari nei riti liturgici, in senso orario e in senso antiorario. Il primo segue il sole. L'altro si muove contro il sole. Ma a differenza del segno di croce che oggi distingue Ortodossi e Cattolici, qui il contrasto fra i due movimenti circolari costituisce un problema in-

terno alla Chiesa Russa Ortodossa. Infatti i Vecchi Credenti rifiutano la riforma del patriarca Nikon, perché adotta il movimento antiorario dei Greci Ortodossi. Quel rifiuto ha un precedente l'anno 1479, quando il metropolita di Mosca, nel consacrare la chiesa della Dormizione al Cremlino, segue il modo greco, con processione in senso antiorario. Ivan III protesta che tale innovazione provoca il castigo di Dio. La polemica dei Vecchi Credenti continua. Non si può andare contro il sole, icona di Cristo. Nello stesso tempo i movimenti circolari dentro il santuario in rito russo antico erano esclusivamente antiorari senza provocare reazioni. Questa differenza si spiega con il particolare orientamento delle chiese russe, diverso nel santuario e fuori del santuario. La divergenza si manifesta nella distinzione fra destra e sinistra. Fuori del santuario il lato destro è collegato con l'orientamento dei fedeli di fronte all'altare. Invece nel santuario la prospettiva è rovesciata. Fuori del santuario, il lato destro della chiesa è il lato meridionale; il lato sinistro è il settentrionale. All'interno del santuario la situazione è specularmente capovolta. Lo stesso si verifica nel movimento circolare. Il movimento in senso orario fuori del santuario corrisponde al movimento antiorario dentro il santuario. Il movimento antiorario nel santuario — dove si celebra l'eucaristia — è percepito come movimento verso il sole, cioè verso Cristo. Il movimento orario fuori del santuario è percepito come movimento con il sole, cioè con Cristo risorto.

Il terzo capitolo si occupa del binomio croce — mezzaluna, una volta comune al mondo latino e alla Russia, come mostrano le illustrazioni a corredo del volume. U. ricorda che il simbolismo è precristiano. In epoca pagana la croce rappresenta il sole, mentre la mezzaluna rappresenta la luna. In epoca cristiana la croce diventa simbolo di Cristo e la mezzaluna simbolo della Vergine. È tipico della Chiesa paleocristiana l'assumere elementi tradizionali (pagani) e attribuire loro un senso cristiano — cioè di inserire segni pagani in contesto cristiano. Ma dopo la battaglia di Lepanto, cioè da quando la mezzaluna simboleggia piuttosto l'Islam, il binomio continua ad essere rappresentato esclusivamente in Russia. L'A. non si chiede se il contrasto fra i due atteggiamenti, degli oppositori e dei seguaci della riforma nikoniana, non abbia fondamento e origine anche nella diversa maniera di considerare tradizione e sviluppo? O nelle due differenti cosmologie. Con il diffondersi della cartografia il Nord è in alto e il Sud in basso. I Russi ponevano invece il nord in basso e il sud in alto. I primi occidentali che descrivono la Russia, ribaltano specularmente l'Ovest a destra e l'Est a sinistra, come Jenkinson, che situa Baku sulle rive orientali del Caspio invece che su quelle occidentali. Cf. Patrizia Licini, *La moscovia rappresentata. L'immagine "capovolta" della Russia nella cartografia rinascimentale europea*, Guerrini e Associati, Milano 1988, da noi recensito in OCP 54 [1988] 495-497.

Il libro, oltre ai tre capitoli, contiene due *Excursus* con relative note. Il primo riguarda la posizione delle dita nel segno di croce di tradizione ortodossa. Il secondo associa altare e leggio al movimento circolare. Ricche le note, preziosi i sussidi bibliografici e gli indici.

V. Poggi, S.I.

NUNTIUS

A New Series: "ARMENIACA. English Summaries of Armenological Publications in Armenia"

The new Series "Armeniaca", founded by M.E. Shirinian of the Mashtots Institute of Ancient Manuscripts at the Matenadaran in Yerevan, has as its aim the annual publication in English summaries of all the current Armenological publications in Armenia, i.e. monographs, studies appearing in series, periodicals and journals, contributions in Dictionaries, Texts and Translations, Proceedings of Conferences, etc.

The project began in 2000 with the English summaries of the material published in 2000. The first issue, completed in September 2001, appeared in 2002 in larger than normal book-size form of some 147 pages

A tremendous amount of work has gone into the organization of this project, sifting through the entire material and completing the some-times quite extensive overviews.

The internal arrangement of the vast panoply of studies is divided into the following categories, organized in alphabetical order: "Archeology, Architecture, Archival Material, Art History (a large section), Christianity in Armenia, Church History, Culture, Dictionaries, Economic History, Epigraphy, Folklore, Historical Geography, History (a most extensive section), History of Religion, Information on Manuscripts, Linguistics (with many contributions), Literature (again containing many studies), Music, Numismatics, Personalia, Philosophy, Publications (i.e. Monographs), Rites, Textual Study, Theology", etc. This table of contents alone reflects the vast amount of time-consuming work that has gone into this collection, rendering superfluous the need to emphasize the importance of such an extensive tool for those of the scholarly community working not just in the field of Armenian Studies and related disciplines. The first volume ends with an index of proper names and authors.

The second volume, 225 pages long, began in 2003 with the contributions published in Armenia during 2001. It was completed by the autumn of 2005 and finally appeared in 2006. This delay was undoubtedly due to the many challenges that had to be overcome because of the immense collection of material to be sifted through and summarized. This volume includes, moreover, several important addenda to the first issue. The next volume is due to appear shortly.

"Armeniaca" is an exceedingly important working tool for the scholarly community, allowing ready access to a great variety of studies which have appeared in Armenia. A good many of these works are dispersed in periodicals and journals not always available in Western libraries.

Hence all those who have contributed to these volumes deserve our appreciation and gratitude, in particular the founder, Dr. Manea Erna Shirinian.

Moreover, all the Armenian scholars involved in shaping this formidable tool have created an important link between the scholars in Armenia`and those in

Western countries, thereby inviting the scholarly community once more to increased cooperation.

G. Winkler

SCRIPTA AD NOS MISSA

ABÛ ḤÂMID AL-GHAZÂLÎ, *Maladies de l'âme et maîtrise du cœur* [Patrimoines *islam*], Cerf, Paris 2007, pp. 192, € 32,00.

AULIOSA, Immacolata/Claudio SCHIANO, *Dialogo di Papisco e Filone giudei con un monaco* [Quaderni di "Vetera Christianorum" 30], Edipuglia, Bari 2005, pp. 399, € 30,00.

BAUSI, Alessandro e Alessandro GORI, (Cur.), *Tradizioni orientali del «Martirio di Areta». La prima recensione araba e la versione etiopica edizione critica e traduzione* [Quaderni di semitistica 27], Dipartimento di linguistica Università di Firenze, Firenze 2006, pp. 306, € 50,00.

BRJANČANINOV, Ignatij, *Sulle tracce della filocalia – Pagine sulla preghiera esicasta*, a cura di R. Čemus, Paoline, Milano 2006, pp. 368, € 29,00.

BROCK, Sebastian, *The Bible In The Syriac Tradition* [Gorgias Handbooks 7], Gorgias Press, Piscataway, NJ, 2006, pp. 178, £ 29.00.

BROCK, Sebastian, *An Introduction To Syriac Studies* [Gorgias Handbooks 4], Gorgias Press, Piscataway, NJ, 2006, pp. 78, £ 29.00.

BUX, Nicola/Adriano GARUTI, *Pietro ama e unisce*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006, pp. 219, € 10,00.

CARTER, Warren, *John – Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Hendrickson Publ., Peabody, MA, 2006, pp. 264, US $ 19.95, £ 10.99.

CHOJNACKI, Stanislaw, *Ethiopian Crosses*, Skira, Milano 2006, pp. 199, € 30,00.

COCO, Lucio e Alex SIVAK, (Cur.), *Le sante stolte della Chiesa russa*, Città Nuova, Roma 2006, pp. 270, € 18,00.

CROCIATA, Mariano, (Cur.), *Per un discernimento cristiano sull'islam*, Città Nuova, Roma 2006, pp. 208, € 16,50.

DAUTERMAN MAGUIRE, Eunice / Henry MAGUIRE, *Other Icons*, Princeton Univ. Press, Princeton/Oxford 2007, pp. 201, £ 32.50.

DUM-TRAGUT, Jasmine, *Kilikische Heilkunst für Pferde – Das Vermächtnis der Armenier* [Documenta Hippologica], Olms Presse, Hildesheim 2005, pp. 320, € 24,80.

ELIA DI NISIBI, *Il libro per scacciare la preoccupazione*, S. Zamorani Ed., Torino 2007, pp. 478, € 48,00.

EUSTRATII PRESBYTERI CONSTANTINOPOLITANI *de statu animarum post mortem (CPG 7522)*, edidit Peter Van Deun [CC, Series Graeca 60], Brepols Publ., Turnout/University Press, Leuven 2006, pp. 143, € 110,00.

FEDALTO, Giorgio, *La Chiesa latina in oriente, vol. II: Hierarchia latina orientis*, Seconda edizione, Casa Editrice Mazziana, Verona 2006, pp. 302, € 35,00.

FIRMICO MATERNO, *L'errore delle religioni pagane* [Collana Testi Patristici 191], Città Nuova, Roma 2006, pp. 204, € 18,80.

GAID, Yoannis Lahzi, *The Eastern Code - Text and Resources* [Kanonika 13], Pontificio Istituto Orientale, Roma 2007, pp. 194, € 21,00.

IBÁÑEZ PEREZ, Alberto C. (Dir.), *Silos. Un milenio*. Actas del Congreso Internacional sobre la Abadía de Santo Domingo de Silos, IV Arte [Studia Silensia XXVIII], Universidad de Burgos, Santo Domingo de Silos 2003, pp. 644, s.i.p.

JEFFORD, Clayton N., *The Apostolic Fathers and the New Testament*, Hendrickson Publ., Peabody, MA, 2006, pp. 267, US $ 19.95, £ 10.99.

JUSTIN, *Apologie pour les Chrétiens*, [Sources Chrétiennes 507], Cerf, Paris 2006, pp. 390, € 39,00.

KORENATS'I, Moses, *History of the Armenians*, Translation and Commentary on the Literary Sources by Robert W. Thomson, Revised Edition, Caravan Books, Ann Arbor 2006, pp. 419, s.i.p.

KRAVECKIJ, Aleksandr, *Afanasij Sacharov* [Testimoni], La Casa di Matriona, Milano 2006, pp. 171, € 10,00.

MCDONALD, Lee M., *The Biblical Canon*, Hendrickson Publ., Peabody, MA, 2007, pp. 546, US $ 29.95.

MARITANO, Mario/Enrico dal COVOLO, (Cur.), *Commento a Giovanni* – Lettura origeniana [Biblioteca di Scienze Religiose 198], Las, Roma, pp. 166, € 11,00.

GRANDI MONACI DI OPTINA PUSTYN', *Iconografia dell'anima*. Voci dal grande eremo russo, Paoline, Milano 2007, pp. 349, € 32,00.

NADAL CAÑELLAS, Juan, *La résistance d'Akindynos à Grégoire Palamas. Enquête historique, avec traduction et commentaire de quatre traités édités récemment*: vol. 1 Traduction des quatre traités de la «Réfutation du Dialogue entre un Orthodoxe et un Baarlamite» de Grégoire Palamas; vol. 2 Commentaire historique, [Specilegium Sacrum Lovaniense 50 e 51], Peeters, Leuven 2006, pp. 469 e 353, s.i.p.

ΠΑΠΑΡΡΗΓΑ - ΑΡΤΕΜΙΑΔΗ, Λυδία, Στοιχεία ελληνικών επιδράσεων στα λατινικά κείμενα του *Corpus Juris Civilis* [Academy of Athens vol. 39, suppl. 7], Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 2006 2006, pp. 233, s.i.p.

PASSARELLI, Gaetano, *Le icone e le radici – Le icone di Villa Badessa*, Comune di Rosciano, Rosciano 2006, pp. 156, s.i.p.

PAVERD, Frans van de, *The Kanonarion by John, Monk and Deacon and the Didascalia Patrum* [Kanonika 12], Pontificio Istituto Orientale, Roma 2006, pp. 317, s.i.p.

PETRÀ, Basilio, *La Chiesa dei Padri – Breve introduzione all'Ortodossia*, (seconda edizione riveduta e aumentata), Ed. Dehoniane, Bologna 2007, pp. 115, € 11,00.

RAZZANO, Luigi, *L'estasi del bello nella sofiologia di S. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 2006, pp. 344, € 24,00.

ROBINSON, Thomas A., *Mastering New Testament Greek – Essential Tools for Students*, (Third Edition), Hendrickson Publ., Peabody, MA, 2007, pp. 230, US $ 19.95, £ 10.99.

SALACHAS, Dimitrios, *La vita consacrata nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali (CCEO)* [Diaconia del diritto], EDB, Bologna 2006, pp. 324, € 29,00.

SCHREINER, Peter, *Konstantinopel – Geschichte und Archäologie*, Verlag Beck, München 2007, pp. 128, € 7,90.

SMOTRYC'KYJ, Meletij, *Rus' Restored: Selected Writings of Meletij Smotryc'kyj (1610-1630)*, Translated and Annotated with an Introduction by David Frick [Harvard Library of Early Ukrainian Literature, English Translations. Vol.

VII], Harvard University Press, Cambridge, MA, 2005, pp. 810, £ 20.95, $ 32.50, € 27,70.

SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique Livres IV-VI* [SC 505], Cerf, Paris 2006, pp. 262, € 32,00.

SOPHRONE DE JÉRUSALEM, *Miracles des saints Cyr et Jean (BHG 477-479)*, traduction commentée par Jean Gascou, [Études d'archéologie et d'histoire ancienne], De Boccard, Paris 2006, pp. 242, s.i.p.

TEODORO STUDITA, *Nelle prove, la fiducia - piccole catechesi*, Edizioni Qiqajon, Magnano (BI) 2006, pp. 625, € 32,00.

TEOLEPTO DI FILADELFIA, *Lettere e discorsi*, Ed. Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (BI), 22007, pp. 316, € 20,00.

TÖRÖNEN, Melchisedec, *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*, Oxford Univ. Press, Oxford 2007, pp. 222, £ 40.00.

VANLANDINGHAM, Chris, *Judgment and Justification in Early Judaism and the Apostle Paul*, Hendrickson Publ., Peabody, MA, 2006, pp. 384, US $ 29.95, £ 16.99.

WILLIAMS, Ritva H., *Stewards, Prophets, Keepers of the Word - Leadership in the Early Church*, Hendrickson Publ., Peabody, MA, 2006, pp. 228, US $ 24.95, £ 13.99.

YOUSSEF, Y. N., *A Homily on Severus of Antioch by a Bishop of Assiut* [PO 222 (50,1)], Brepols Publ., Turnhout 2007, pp. 111, € 49,00.

ZAFFARONI, Anna Maria, (Cur.), *Monsignor A. M. Ceriani*, Convegno nel centenario della morte, Società Storica Saronnese, s.l., 2007, pp. 223, s.i.p.

VINCENZO POGGI, S.I., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3 1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 22-V-2007 — Hèctor VALL VILARDELL, S.I., Rector Pont Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
Finito di stampare nel mese di giugno 2007 presso la Tipolitografia 2000 s.a.s
di De Magistris R. & C — 00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
... demagistris@pelagus.it

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
Piazza S. Maria Maggiore 7 — 00185 Roma
tel. 0644741-7104; fax 06446-5576
ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The annual contribution is € 40,00 in Italy, and € 52,00 or USD 70,00 outside Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.
Subscription should be paid by a check to Edizioni Orientalia Christiana or a deposit to ccp. 34269001.
International Bank Account Number (IBAN):

Country	Check Digit	CIN	Cod. ABI	CAB	Account Number	
IT	54	C	07601	03200	000034269001	BIC- Code BPPIITRRXXX

Edited by Corrado Marucci (Editor) e-mail: dirocp@pio.urbe.it – Jarosław Dziewicki (Managing Editor), with the Professors of the Pontifical Oriental Institute.

All materials for publication (articles, notes, books for review) should be addressed to the Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

COMMENTARII BREVIORES

Vera Tchentsova

Les documents grecs du XVIIe siècle: pièces authentiques et pièces fausses

3. Mélétios Syrigos, véritable auteur de la lettre adressée au patriarche de Moscou Nikon par les *zôgraphoi* Jean et Georges*

Une lettre datée du 25 juillet 1655 et signée de deux *zôgraphoi* grecs, prénommés Jean et Georges, conservée dans la collection de documents grecs du Musée historique de Moscou (Государственный исторический музей, Синод. грам. 2289 / Влад. n° 511)[1] a déjà attiré à plusieurs reprises l'attention des chercheurs (ill. n° 1-3). Cette lettre, adressée au patriarche de Moscou Nikon, annonce que deux frères, artistes, ont appris de leurs compatriotes macédoniens qu'en Russie bon nombre d'églises et de monastères demeurent privés de revêtement peints. Ils se déclarent prêts non seulement à venir travailler personnellement durant un an dans les terres russes afin d'y embellir les sanctuaires, mais également à y enseigner leur art aux artistes locaux, uniquement formés à la peinture «sur bois», c'est-à-dire à l'art de l'icône. La description de cette curieuse lettre a été récemment publiée par B. L. Fonkič, avec une reproduction, dans deux catalogues d'exposition[2].

---

* Cette recherche a été financée grâce la bourse de la fondation *Nestor Peczeniuk Memorial Endowment Fund*, que nous octroya, durant l'année universitaire 2004/2005, le *Canadian Institute of Ukrainian Studies, University of Alberta*. Je remercie tout particulièrement MM. les Professeurs Z. Kogut et S. Plokhy. Toute ma gratitude va au Dr. Natalia Komaško, historien d'art, et à M. le Professeur P. Ş. Năsturel pour leurs précieux conseils, ainsi qu'au Dr. G. Kourtzian pour les corrections apportées à l'édition du texte. Mes vifs remerciements vont au Dr. V. Prigent pour le travail de relecture qu'il a bien voulu effectuer.

[1] Владимир (архимандрит), *Систематическое описание рукописей московской Синодальной (патриаршей) библиотеки Ч. 1. Рукописи греческия*, Moscou 1894, p. 728; Б. Л Фонкич, Ф. Б Поляков, *Греческие рукописи Московской Синодальной библиотеки. Палеографические, кодикологические и библиографические дополнения к каталогу архимандрита Владимира (Филантропова)*, Moscou 1993, p. 163.

[2] Б. Л. Фонкич, *Греческо-русские связи середины XVI – начала XVIII вв (Греческие документы московских хранилищ). Каталог выставки*, Moscou 1991, p. 48-49, n° 57; Idem (éd.), *Греческие документы и рукописи, иконы и памятники прикладного искусства московских собраний*, Moscou 1995, p. 94-95, n° 70. Cf. aussi· А. А Павленко, *Новые мате-*

Toutefois, un nouvel examen des caractéristiques formelles de la lettre, notamment paléographiques, permet d'avancer une hypothèse nouvelle susceptible de permettre d'en réévaluer la portée historique. Il s'avère en effet que le texte fut rédigé de la main du célèbre théologien grec Mélétios Syrigos (1586-1663)[3]. Cette identification inattendue s'appuie en premier lieu sur la comparaison de la graphie de la lettre avec celle observable sur l'un des plus fameux actes grecs émis au nom du patriarche de Constantinople Païsios Ier[4], conservé dans un manuscrit de la collection de la Bibliothèque Nationale de Russie à Saint-Pétersbourg,

---

риалы о греческих художниках в Москве в XVII веке, in: *XVIII международный конгресс византинистов. Резюме сообщений*, Moscou 1991, t II, p. 874.

[3] A propos de Mélétios Syrigos cf.: K. N. Σάθα, *Νεοελληνική φιλολογία. Βιογραφίαι τῶν ἐν τοῖς γράμμασι διαλαμψάντων Ἑλλήνων ἀπὸ τῆς Βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας μέχρι τῆς Ἑλληνικῆς ἐθνεγερσίας (1453-1821)*, ἐν Ἀθήναις 1868, σ. 255-260; Ἀ. Παπαδόπουλος Κεραμεύς, *Σημείωσις περὶ τῶν ὁμιλιῶν Μελετίου τοῦ Συρίγου*, in: Δελτίον *τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος*, 1885-1889, τ. 2, σ. 440-447; E. Legrand, *Bibliographie hellénique*, Paris 1894, t. 2, p. 470-472; t. 5, p. 219-221; J. Pargoire, *Meletios Syrigos, sa vie et ses oeuvres*, in: EO, 1908, t 11, p. 264-280, 331-340; 1909, t. 12, p. 17-27, 167-175, 281-286, 336-342; N Iorga, *Basile Lupu, prince de Moldavie, comme successeur des empereurs d'Orient dans la tutelle du patriarcat de Constantinople et de l'Église* orthodoxe *(1640-1653)*, in· *Académie Roumaine. Bulletin de la section historique*, 1914, 2-ème année, n° 1, p 98, 103; Γ.Γαλετάκης, *Βιογραφικὸν σχεδίασμα περὶ τοῦ Μελετίου Συρίγου*, in: *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος*, 1925, τ. 24. σ. 5-132; D. Russo, *Studii istorice greco-române. Opere postume*, Bucarest, 1939, t. 1, p 237-246; C. Tsourkas, *Les premières influences occidentales dans l'Orient Orthodoxe*, in: *Balcania*, Bucarest 1943, vol. VI, p. 341-349, 356; A. Elian, *Contribuţia grecească la «Mărturisirea ortodoxă» (La contribution grecque à la «Confession orthodoxe»)*, in: *Balcania*, Bucarest, 1946, t. 5/1, p. 90-101; T. Αθ. Γριτσόπουλος, *Πατριαρχικὴ Μεγάλη τοῦ Γένους Σχολή*, ἐν Ἀθήναις, 1966, τ 1, σ. 187-191; Π. Γ. Νικολόπουλος, *Συρῖγος Μελέτιος*, in: *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία*, Ἀθῆναι, 1967, τ. 11, col. 594-596; Z. Τσιρπανλής, *Μελέτιος Συρίγος (1586-1664)*, in: *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, 1971, τ. 54, σ. 156-171; K. Δυοβουνιώτης, *Μελέτιος Συρίγος*, Ἀθήνα, 1914; M. Ruffini, *Un grande teologo* ortodosso *della prima metà del XVII secolo, Melezio Syrigos*, in: *Oikoumenikon*, 1972, t. XII, p 169-178; N. B. Τωμαδάκης, *Τὰ ἔτη τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ θανάτου Μελετίου ἱερομονάχου Συρίγου τοῦ Κρητός (1585-1663)*, in: *Μνημόσυνον Σοφίας Ἀντωνιάδη*, Venise 1974 (Biblioteca dell'Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia, n° 6), p. 276-278; Δ. B. Γόνης, *Νεοελληνικαὶ μεταφράσεις-διασκευαὶ τοῦ Μαρτυρίου τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Νέου τοῦ ἐν Λευκοπόλει, συνταχθέντος ὑπὸ Γρηγορίου Τσάμπλακ*, in: *Θεολογία*, 1982, τ. 53, σ. 236-239; G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*, München 1988, p. 207-213; G. Hering, *Οἰκουμενικὸ πατριαρχεῖο καὶ εὐρωπαϊκὴ πολιτικὴ 1620-1638*, Ἀθήνα 1992, p. 244 (avec toute la bibliographie); W. von Scheliha, *Rußland und die orthodoxe Universalkirche in der Patriarchatsperiode, 1589-1721*, Wiesbaden 2004 (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte, Bd 62), S. 250-251 La publication préliminaire du résumé de notre communication sur l'identification du scribe de la lettre avec Mélétios Syrigos: B. Г Ченцова, *Мелетий Сириг – автор письма живописцев братьев Иоанна и Георгия московскому патриарху Никону*, in: *Филевские чтения. Тезисы восьмой научной конференции по проблемам русской художественной культуры XVII-первой половины XVIII вв. 16-18 декабря 2003 г*, Moscou 2003, p. 79-80.

[4] Païsios Ier occupa le siège patriarcal du début de juillet 1652 jusqu'au début du mois d'avril 1653, puis de la mi-mars 1654 jusqu'à la fin de mars 1655.

Sof. 1547 (ill. n° 4)[5]. Cet acte transmet les réponses argumentées du patriarche et du Synode aux questions du patriarche Nikon relatives aux corrections à apporter aux livres liturgiques et aux rites[6]. Ce document fut rédigé par le didascale de la Grande Église Mélétios Syrigos et confirmé par la signature patriarcale. En Russie, le texte fut immédiatement traduit et publié dans la *Skrižal* de 1656 avant de paraître dans les nouvelles éditions du *Služebnik* de 1658[7]. L'écriture du scribe de cet acte

---

[5] Российская Национальная Библиотека (РНБ) Соф n° 1547, fol. 82-111 (fol. 89-118 d'après l'ancienne numérotation). Mes remerciements vont à feu Professeur V. M Zagrebin et au Professeur P. A. Medvedev, qui ont bien voulu me prêter assistance pour obtenir les photos de cet acte. La rédaction de ces textes de la main de Mélétios Syrigos est également confirmée par la comparaison avec les autographes connus de ce théologien conservés à la Bibliothèque Nationale de Grèce. La liste des autographes cf. dans: J. Pargoire, *op. cit.*, t. 11, p. 266-280. Grâce à l'obligeance de mes collègues grecs Charitonas Karanasios et Catherine Kordouli, j'ai eu la possibilité d'examiner les manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Grèce (Métochion du Saint Sépulcre): 1). MPT, n° 334 (*Μελετίου Συρίγου ἱερομονάχου Ἀντίρρησις πρὸς τὴν ἐκδοθεῖσαν ὁμολογίαν τῆς χριστιανικῆς πίστεως ὑπὸ τοῦ κωνσταντινουπόλεως Κυρίλλου ἐπιγραφεῖσαν...*). Pour la plupart, les *folia* de ce manuscrit sont écrits par Mélétios Syrigos (cf., par exemple: fol. IV-V, 105v-175v, 231-304), et la partie qui n'a pas été rédigée de sa main a été corrigée par celui-ci (fol. 2v, 4v, 13v) Cf. sur le manuscrit: J. Pargoire, *op. cit.*, t. 11, p. 275; 2). MPT, n° 360 (l'autographe de la traduction grecque de la *Confession orthodoxe* de Pierre Moghila, faite et réécrite par Mélétios Syrigos). Cf sur le manuscrit: J. Pargoire, *op. cit.*, t. 11, p. 275-276.

[6] Cf.: RGADA, f. 52, inv. 1, n° 23 (1654): «Отрывок грамоты патриарха Никона к константинопольскому патриарху [...], просителной снабдить его записками о церковном Греческой церкви чине по причине усмотренного им в российских книгах некоего о сем разнства (начала нет)».

[7] Editions de l'acte grec authentique: S.a. [А. Никольский], *Грамота константинопольского патриарха Паисия I к московскому патриарху Никону*, in: *Христианское чтение*, март-апрель 1881, n° 3-4, p. 303-353; Ibid., 1881, n° 5-6, p 539-595 (cf.: S.a., *Несколько слов по поводу нового издания грамоты Константинопольского патриарха Паисия I к Московскому патриарху Никону*, in: *Христианское чтение*, 1881, pt. 2, p. 405-430); Ἀρχιμ. Καλλίνικος Δελικάνης, *Πατριαρχικῶν Ἐγγράφων τρίτος τόμος ἤτοι τὰ ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ Πατριαρχικοῦ ἀρχειοφυλακίου σωζόμενα ἐπίσημα ἐκκλησιαστικὰ ἔγγραφα, τὰ ἀφορῶντα εἰς τὰς σχέσεις τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου πρὸς τὰς Ἐκκλησίας Ρωσσίας, Βλαχίας καὶ Μολδαβίας, Σερβίας, Ἀχριδῶν καὶ Πεκίου (1564-1863)*, Ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1905, τ. 3, σ. 36-72, n° 13. Une copie de l'acte se trouve à Leyde et une seconde copie (*Συνοπτικὴ ἐξήγησις τῆς θείας καὶ ἱερᾶς λειτουργίας παρὰ τοῦ ἐν διδασκάλοις κυρίου Μελετίου Συρίγου θεολόγου καὶ τοῦ ἱεροῦ εὐαγγελίου κήρυκος, αἰτηθεῖσα ὑπὸ τοῦ ἐν Μοσχοβίᾳ πατριαρχεύοντος Νίκονος*) dans un manuscrit de la bibliothèque du monastère athonite de Saint-Paul. Cf.: Σπ. Λάμπρος, Σταχυολογία ἐκ κωδίκων τοῦ βαταβικοῦ Λουγδούνου, in: *NE*, 1915, τ. 12 (4), σ. 415-417, n° 21 (Cod graecus Bibl publicae 65a, fol. 23a sq , 39a sq.); Sp. P. Lambros, *Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos*, Cambridge 1895, vol. 1, p. 26, n° 178. 3 (Agiou Paulou, 51). Une copie de la traduction de l'acte: Российская государственная библиотека (Moscou), отдел рукописей. «Собрание единичных поступлений». Fond 218, n° 444, fol. 6-85 Cf · Митрополит Макарий (Булгаков), *История Русской Церкви*, Moscou 1996, t. 7, p. 85, 98-103, 447 (comment.); П. Николаевский, *Из истории снoшений России с Востоком в половине XVII века*, in: *Христианское чтение*, 1882, t. 1, p. 751; Н Ф. Каптерев, *Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович*, Сергиев посад 1909, t. 1 (=Moscou 1996), p. 159, 162-179; P.

apparaît identique à celle de la lettre des deux *zôgraphoi*. Or, sur le folio 110v (117v), on remarque une signature autographe de Mélétios Syrigos, lequel s'affirme à cette occasion comme l'auteur du texte (l. 7-9, cf. ill. n° 7)[8].

Meyendorff, *Russia, Ritual, and Reform: the Liturgical Reforms of Nikon in the 17th century*, Crestwood NY 1991, p. 55-59; Б. А. Успенский, *К истории послания константинопольского патриарха Паисия к московскому патриарху Никону 1654 г.*, in: Idem, *Царь и патриарх. Харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление)*, Moscou 1998, p. 367-370; С. К. Севастьянова, *Материалы к «Летописи жизни и литературной деятельности патриарха Никона»*, Saint-Pétersbourg 2003, p. 100.

[8] La signature de Mélétios Syrigos est l'une des rares signatures authentiques apposées sur ce document. Mise à part la véritable signature du patriarche de Constantinople Païsios (РНБ, Соф., n° 1547, fol. 82 (89), 109v (116v), sont également authentiques celles du métropolite de Chalcédoine Gabriel, fol. 109v (116v), l. 13; du sacellaire de la Grande Église Andronic, fol. 111 (118), l. 1; du protonotaire de la Grande Église Nicolas, fol. 111 (118), l. 3. L'écriture des signatures de ces personnages est identifiable par confrontation avec les autres exemples observables sur les documents de la collection du Bureau des ambassadeurs conservés maintenant aux Archives Nationales des Actes anciens de la Russie (RGADA). Lettres de Gabriel de Chalcédoine: RGADA, f 52 «Relations de la Russie avec la Grèce», inventaire 2, n° 375, septembre 1650; n° 488, mars 1653 (Cf.· Б Л Фонкич, *Греческие документы и рукописи*, p. 73, n° 48); n° 493, 30 juillet 1653. Sur lui et sur Dionysios de Tărnovo, dont la signature imitée se trouve sur le fol. 110 (117) de l'acte· В. Г. Ченцова, *Халкидонский митрополит Даниил (Дионисий Налцабасмат?) и его переписка с царем Алексеем Михайловичем (40-50-е гг. XVII в.)*, in: *Россия и Христианский Восток*, Moscou 2004, t. 2-3, p. 351-353. La signature du sacellaire Andronic apparaît sur une lettre dont le texte fut écrit, probablement, par le célèbre musicien et dignitaire de la Grande Église Balasis: RGADA, f. 52, inv. 2, n° 488, mars 1653 (Б Л. Фонкич, *Греческие документы и рукописи*, p. 73, n° 48); n° 555 (29 août 1656, lettre informant de l'expatriation en Russie d'Alexandre, fils du sacellaire Andronic). Cf.: В. Г. Ченцова, *Музыкант Баласис - каллиграф патриархов? (Неизвестные документы о связях России с Восточной церковью во второй половине XVII в)*, in: *Памятники культуры Новые открытия. 2004*, Moscou 2006, p. 244, 246, 255. Il n'est pas exclu qu'Andronic ait également signé pour le grand rhéteur Jean (fol. 110v (117v), l. 14). La signature de Nicolas, alors grand logothète· RGADA, f. 52, inv. 2, n° 488, mars 1653 (Б. Л. Фонкич, *Греческие документы и рукописи*, p. 73, n° 48). Sur ce scribe et homme d'Église cf.: Б. Л. Фонкич, *Греческие документы и рукописи, иконы и памятники прикладного искусства московских собраний*, p. 57, n° 35; Idem, *Палеография греческих грамот Львовского братства*, in: *Palaeoslavica. For Prof. I. Ševčenko on his 80th birthday*, vol. X, n° 2 (2002), p. 287-290. Sur les signatures de Païsios de Constantinople: V. Tchentsova, *Les documents grecs du XVII siècle: pièces authentiques et pièces fausses. 1. L'ex-patriarche œcuménique Athanase Patélare à Moscou en 1653*, in· OCP, vol. 68, fasc. 2 (2002), p. 335-374; Eadem, *Музыкант Баласис – каллиграф патриархов?*, p. 256-257). Le reste des signatures a été tracé par plusieurs mains distinctes se succédant aléatoirement, probablement dans le but de parfaire l'impression de véritables souscriptions authentiques. Ces signatures peuvent être divisées en six groupes correspondant à autant de «mains»·

I. Fol. 109v (116v), l 12 (Cyrille de Nicomédie); fol. 110 (117), l 3 (Dionysios de Tărnovo), l. 11 (Christophore de Mydia), l 12 (Mélétios de Sélymbria).

II. Fol. 109v (116v), l. 8 (Anthime de Césarée); fol. 110 (117), l. 6 (Grégoire de Mytilène).

Un autre autographe de Mélétios Syrigos à même de permettre l'identification de son écriture peut être recherché dans quelques feuillets du manuscrit contenant le texte de la *Confession de la foi orthodoxe* du métropolite de Kiev, lui-même d'origine princière moldave, Pierre Moghila (1633-1647). La version grecque du texte fut établie par Mélétios Syrigos, après son approbation au cours des conférences théologiques de Iaşi en 1642 (synode auquel ce théologien prit part activement), en vue de sa confirmation par le haut clergé de l'Église orientale à Constantinople, rendue effective le 11 mars 1643[9]. Le manuscrit de la *Confession orthodoxe* (*Orthodoxa confessio fidei catholica et apostolica Ecclesiae Orientalis* – Paris. gr. 1265)[10], actuellement conservé à la Bibliothèque Nationale

---

III. Fol. 109v (116v), l. 9 (Ignace d'Ephèse); fol. 110 (117), l. 10 (Métrophane de Sôzopolis); fol 110v (117v), l. 2 (l'archevêque Jérémie de Proikonnèsos)

IV. Fol. 109v (116v), l. 10 (Méthode d'Héraclée), l. 15 (Néophyte d'Andrinople), l. 16 (probablement aussi Gabriel de Philippoupolis); fol. 110 (117), l. 4 (deuxième signature· le métropolite de Thessalonique, Théoklite); fol. 110v (117v), l. 3 (Grégoire de Corinthe), l 4 (l'évêque de Rhaidestos Cyrille), l. 6 (l'évêque de Gallipoli Mélétios) Probablement, ces signatures ont été tracées par le *protapostolarios* de la Grande Église Constantin, cf sa signature sur la lettre: RGADA, f. 52, inv. 2, n° 488, mars 1653 (Б. Л. Фонкич, *Греческие документы и рукописи*, p. 73, n° 48).

V. Fol. 110 (117), l. 7 (Anthime de Méthymne), l. 8 (Anthime de Varna)

VI. Fol. 111 (118), l. 2 (Sofianos, *protekdikos* de la Grande Église), l 3 (Nicolas, protonotaire de la Grande Église, cf. auparavant)

Il est possible qu'une partie des signatures des membres du Synode ait été imitée par les fonctionnaires de la Grande Église qui formaient l'entourage immédiat du patriarche de Constantinople Païsios. Éventuellement, on pourrait y voir la conséquence de la déposition du patriarche advenue fin mars 1655: cet acte important n'aurait pas été rédigé au sein de la chancellerie patriarcale et aurait donc été signé uniquement par les fidèles de Païsios, au nombre desquels figurait Mélétios Syrigos. Cf. ill. n° 4-8.

[9] Archim. G. Enăcénu, *Petru Movilă*, in: *Biserică Orthodoxă Română*, An. 8 (1884), p 208-209; G. Morel, *La «Confession Orthodoxe». Un original manuscrit grec et latin*, in· *Revue Catholique des Églises*. Année 2, t. 2 (1905), p. 148-150; P P. Panaitescu, *L'influence de l'oeuvre de Pierre Mogila, archevêque de Kiev, dans les Principautés roumaines*, in: *Mélanges de l'Ecole roumaine en France*, Paris 1926, pt. 1, p. 70-74; A Malvy, M. Viller, *La Confession Orthodoxe*, p. LXII; E. Ф. Шмурло, *Паисий Лигарид в Риме и на греческом Востоке*, in: *Труды V-го съезда русских академических организаций за границей*, Sofia 1932, pt. 1, p 560-561; I. Καρμίρης, *Διορθώσεις καὶ προσθαφαιρέσεις τοῦ Μελετίου Συρίγου ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ὁμολογίᾳ τοῦ Πέτρου Μογίλα*, in· Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, 1956, τ 10, σ. 47-80; I. Ševčenko, *The Many Worlds of Peter Moghila*, in Idem, *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture*, Cambridge, Mass ; Napoli 1991, p. 666-667; F. J. Thomson, *Peter Mogila's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture. A Critique of Georges Florovsky's Theory of the Pseudomorphosis of Orthodoxy*, in: *Slavica Gandensia*, vol. 20 (1993), p. 94-97; A. Жуковський, *Петро Могила й питання Єдности церков*, Paris (Український вільний університет) 1969, p 169-184 (cf aussi: A. Жуковський, *Петро Могила й питання Єдности церков*, Київ 1997, p. 153-164)

[10] Les éditions récentes du texte: A. Malvy, M. Viller, *La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila, Métropolite de Kiev (1633-1646), approuvée par les Patriarches grecs du XVIIe siècle*. Texte latin inédit avec introduction et notes critiques (OC, X, n° 39), Rome; Paris 1927;

(Paris), fut donné en 1671 par le premier *drogman* de la Porte Panagìotis Nikousios (un élève de Mélétios Syrigos) au marquis Olier de Nointel, alors ambassadeur de France. Envoyé en France en 1673, il entra dans la collection de la bibliothèque royale[11]. Dès 1662, Panagiotis Nikousios avait déjà envoyé un exemplaire de la *Confession orthodoxe* en Hollande afin d'en assurer la publication, réalisée à Amsterdam en 1667[12]. Le texte de la *Confession* donné à Nointel, initialement aux fins d'édition, était précédé dans le codex de la confirmation patriarcale en attestant son authenticité, signée par Denis IV Mouselim (premier patriarcat de 1671 à 1673) et datée de 1672[13]. A la fin du manuscrit fut ajoutée en outre une copie d'un acte de Parthénios I et du Synode (datée de mars 1643), également rédigée de la main de Mélétios Syrigos (à partir de fol. 144v et fol. 145v-146, voir l'ill. n° 9-10)[14].

'Ορθόδοξος ὁμολογία. Mărturisirea Ortodoxă. *Text grec inedit ms. Parisinus 1265. Text român ed. Buzău 1691*, éd. N. M. Popescu, G I. Moisescu, Bucureşti, 1942-1944; *'Ορθόδοξος ὁμολογία Mărturisirea Ortodoxă*, éd. N. M. Popescu, G. I. Moisescu, Tit Simedrea, mitr. Iaşi 2001. Cf.: M. Jugie, *La Confession orthodoxe de Pierre Moghila. A propos d'une publication récente*, in: EO 28 (1929), p 414-430; A. Elian, *Contribuţia grecească la «Mărturisirea ortodoxă»*, p. 112-124; A. Brüning, *Confessio Orthodoxa und Europäischer Konfessionalismus – einige Anhaltspunkte zur Verhältnisbestimmung*, in: *Russische und Ukrainische Geschichte vom 16.-18. Jahrhundert* (Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte Bd. 58), Wiesbaden 2001, p. 207-221.

[11] Cf. les notices sur la donation du manuscrit: Paris. gr. 1265. Fol. IVr, 147r. Les reproductions de *Paris. gr. 1265*, fol 3r (début du texte latin) et fol. 147r (avec la signature et le fragment du sceau du marquis O. de Nointel): A. Жуковський, *Петро Могила й питання Єдности церков*, Paris 1969, p. 174-175. Sur le destin du manuscrit: G. Morel, *La «Confession Orthodoxe»*, p. 144-161; J. Pargoire, *Meletios Syrigos*, t. 12, p 286; A. Malvy, M. Viller, *La Confession Orthodoxe*, p. LXXXI-XCI; A. Elian, *Contribuţia grecească la «Mărturisirea* ortodoxă», p. 103, 110-111; E. Turdeanu, *Les controverses des Jansénistes et la création de l'imprimerie grecque en Moldavie (1682)*, in: Idem, *Etudes de littérature roumaine et d'écrits slaves et grecs des Principautés Roumaines*, Leiden 1985, p. 286-287; F. J. Thomson, *Peter Mogila's Ecclesiastical Reforms*, p. 94-97; A. Жуковський, *Петро Могила й питання Єдности церков*, Київ 1997, p. 155-156, 176-177. Au même moment, Nointel reçut de Panagiotis Nikousios le manuscrit de l'ouvrage de Mélétios Syrigos connu comme *Refutatio confessionis fidei Christianae a Cyrillo Lucari editae*, actuellement le *Paris. Suppl. gr. 225* (cf. la note de Nointel sur le fol. 766v et H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale. P. 3. Ancien Fonds grec*. Hildesheim; Zürich, New York 2000, p. 235) Le manuscrit, d'ailleurs, n'est pas calligraphié par l'auteur, mais est une copie réalisée par le scribe principal du recueil des textes polémiques contre les Latins conservé au Musée historique de Moscou, *ГИМ. Синод. греч. 250.* Cf : Б. Л. Фонкич, *Иерусалимский патриарх Досифей и его рукописи в Москве*, in: Idem, *Греческие рукописи и документы в России*, Moscou 2003, p. 245, ill. 5.

[12] E. Turdeanu, *Les controverses*, p. 286-287; *'Ορθόδοξος ὁμολογία – Mărturisirea ortodoxă*, pl. VII-VIII.

[13] Paris. gr 1265, fol. 1r; *'Ορθόδοξος ὁμολογία – Mărturisirea* ortodoxă, p. 3-4, 170-171, pl II.

[14] G. Morel, *La «Confession Orthodoxe»*, p. 158-159; A Malvy, M. Willer, *La Confession Orthodoxe*, p. LI-LII, LIV. Publication de reproductions des *folia* du manuscrit, y compris

A la fin de la copie, on trouve quelques signatures autographes qui confirment l'authenticité de la *Confession* et son approbation par l'Église: au fol. 145v (l. 1-2 du bas), la signature du patriarche d'Alexandrie Ioannice (1645-1657); au fol. 146, à côté d'une liste des membres du Synode et des dignitaires de la Grande Église signataires, transcrite par Mélétios Syrigos, on trouve, à la droite du champ, l'autographe authentique de Parthénios de Chio, le futur patriarche Parthénios III (en fonction du 31 juillet 1656 au 24 mars 1657, date de son exécution par les autorités ottomanes[15]); apparaissent ensuite deux signatures du patriarche Macaire III d'Antioche (1647-1672), l'une en grec (l. 14), sans doute de la main d'un proche[16], l'autre, autographe cette fois, en arabe (l. 15); Païsios, titulaire du siège de Jérusalem (1645-1660), signe enfin à la l. 16[17].

Ces signatures et la chronologie des divers patriarches concernés témoignent du fait que l'acte de confirmation de l'authenticité de la *Confession* fut recopié par Mélétios Syrigos à une date proche de celles de la composition de la lettre des deux *zôgraphoi* et de l'acte de Païsios de Constantinople adressé à Nikon. Le *t.a.q.* peut être fixé à juillet 1656 puisqu'à cette date Parthénios de Chio devint patriarche.

---

des autographes de Mélétios Syrigos, sur les fol. 145v-146: *Ὀρθόδοξος ὁμολογία – Mărturisirea ortodoxă*, pl. V (fol. 145v); pl. VI (fol. 146r); А. Жуковський, *Петро Могила й питання Єдности церков*, Paris 1969, p. 170-171 (L'édition de Kiev reproduit le fol. 146 du manuscrit à la p. 153).

[15] Cf. sa signature de même sur deux actes de 1653 dont les reproductions sont publiées: L. Pieralli, *Benedetto, metropolita di Seleucia negli anni della guerra di Candia*, in: OCP, vol. 66, fasc. 2 (2000), tabl. 4 (l'acte synodal du patriarche de Constantinople Païsios I[er] relatif à la nomination du métropolite de Séleucie, Benoît (le célèbre grand archimandrite de la Grande Église Benoît le Hiérosolymitain), février 1653: le P Luca Pieralli a malencontreusement lu «Théophane de Cassandrie»: Ibid, p. 415.); RGADA, f. 52, inv 2, n° 488, mars 1653 (les reproductions de cette lettre d'attestation d'authenticité de l'icône de la Vierge des Blachernes, apportée en Russie· Б Л. Фонкич, *Греческо-русские связи середины XVI - начала XVIII вв.*, n° 48, p. 42; Idem, *Греческие документы и рукописи, иконы и памятники прикладного искусства*, n° 48, p. 73; Idem, *Автографы Иоанна Кариофиллиса*, in: Idem, *Греческие рукописи европейских собраний. Палеографические и кодикологические исследования 1988-1998 гг.*, Moscou 1999, n° XIX, p. 134; Idem, *Иоанн Кариофиллис и его роль в истории русско-греческих связей в XVII в.*, in: *Россия и Христианский Восток*, Moscou 2004, t. 2-3, p. 395; Idem, *Привоз в Москву иконы «Богоматерь Влахернская»*, in: *Многоценное сокровище. Иконы Богоматери Одигитрии Влахернской в России*, Moscou 2005, p. 12-17, reproduction: p. 15).

[16] Le même «secrétaire» a tracé la signature grecque de Macaire d'Antioche sur la lettre: RGADA, f. 52, inv. 2, n° 470 (22 novembre 1652). Cf.· Б. Л Фонкич, *Греческо-русские связи середины XVI - начала XVIII вв*, n° 45 Le scribe du texte de ce document est probablement Balasis. Cf.: В. Г. Ченцова, *Музыкант Баласис – каллиграф патриархов?*, p. 244, 254.

[17] Les reproductions des signatures du patriarche Païsios de Jerusalem ont été publiées à mainte reprises. Cf., par exemple: Б. Л. Фонкич, *Греческо-русские связи середины XVI – начала XVIII вв.*, n° 41, ill. 21; Idem, *Греческие документы и рукописи, иконы и памятники*, p. 60, n° 38 (le document: RGADA, f. 52, inv. 2, n° 373, Târgovişte, 1650 г.).

Nous disposons donc de plusieurs autographes de Mélétios Syrigos à peu près contemporains. Or, leur confrontation confirme que la lettre des *zôgraphoi* grecs fut bien rédigée de sa main. Si l'on considère le rôle que ce théologien de renom jouait dans l'Église grecque de son temps, il est difficile d'admettre qu'il ait pu simplement accepter de prêter sa plume à deux peintres en quête d'un mécène. Il semble donc nécessaire d'envisager l'éventualité que Mélétios Syrigos aura composé personnellement la missive adressée au patriarche russe.

La paternité du texte établie, il est intéressant de souligner la qualité des informations dont dispose Mélétios au sujet des deux frères dont il énumère les travaux, illustrant leur habileté à travers une liste impressionnante d'églises décorées de fresques par leurs soins.

A Kiev: l'église dite de «saint Vladimir». Il n'est pas exclu qu'il s'agisse de l'église Notre-Dame-de-la-Dîme, désignée des noms de *Desjatinnaja* et *Vladimirova* dont le métropolite de Kiev Pierre Moghila entama la restauration. Il semble toutefois beaucoup plus probable que le sanctuaire ainsi désigné dans la lettre des deux *zôgraphoi* soit en réalité l'église de la Transfiguration du Saint-Sauveur (dite *Cnaca*) à Berestovo. Cette dernière, selon la tradition, aurait été également fondée par le saint prince Vladimir (980-1015) «égal aux Apôtres». L'édifice abrite une inscription en commémorant la restauration par le métropolite Pierre Moghila. Or, le texte souligne que la décoration fut confiée aux «doigts de Grecs» (ἱστόρησε Γραικῶν δακτύλοις)[18]. Cet embellissement, encore partiellement

[18] Sur le site de l'église *Desjatinnaja*, construite par le prince Vladimir, existait seulement, à l'époque de Pierre Moghila, une petite église en bois dédiée à St Nicolas Sur l'ordre du métropolite de Kiev, en 1635, on y effectua des fouilles et on y trouva le sépulcre contenant les vénérables restes du prince égal aux apôtres. A l'endroit même, Pierre Moghila entama la construction d'une nouvelle église. Pour accomplir l'entreprise grandiose de restauration et d'édification de monastères orthodoxes à Kiev, il demanda l'aide de Moscou où il envoya une partie des reliques sacrées du prince Vladimir. Pour finir la construction de l'église, le métropolite légua par testament mille pièces d'or. On ignore si l'église fut embellie de fresques. Cf.: Н. Закревский, *Описание Киева*, Moscou 1868, t. 1, p. 279-293; Митрополит Макарий (Булгаков), *История*, t. 6, p. 512-513; С. Т Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. (Опыт церковно-исторического исследования)*, Kiev 1898, t. 2, p. 426-435; В. М. Нічик, *Петро Могила в духовній історії України*, Kiev 1997, p. 82-83. L'église de la Transfiguration du Saint Sauveur (*Спасская*) à Berestovo était également considérée traditionnellement comme une fondation du prince Vladimir. Elle fut de même restaurée par le métropolite au début des années 40. C'est dans l'église de Berestovo que Pierre Moghila transféra le chef vénéré de St Vladimir, la tradition affirmant que le saint qui conduisit les Russes au baptême mourut à l'endroit où ce sanctuaire fut construit. Ce n'est qu'ultérieurement que la relique fut concédée au monastère des Grottes de Kiev. Sur les inscriptions grecques conservées dans l'église du St-Sauveur à Berestovo et sur les maîtres grecs qui y travaillaient en 1643/1644 Н Закревский, *Описание Киева*, t. 2, p. 737-738; С. Т. Голубев, *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники*, t. 2, p. 451; I. Ševčenko, *The Many Worlds of Peter Moghila*, p. 662-663, not. 13 (cf.: Idem, *The Many Worlds of Peter Moghila*, in: Idem, *Ukraine between East and*

conservé, aurait été achevé vers juin 1644. Le programme iconographique inclut le fameux portrait de Pierre Moghila, agenouillé pour offrir le modèle de l'église devant le trône du Seigneur, aux côtés duquel se tient St Vladimir. La fresque fut réalisée du vivant du métropolite par les artistes grecs (ill. n° 11)[19]. Si l'identification de l'église de Saint Vladimir mentionnée dans la lettre rédigée par Mélétios au sanctuaire de Berestovo était retenue, il faudrait donc admettre que les «doigts grecs» qui représentèrent le donateur furent ceux des frères Jean et Georges.

En Valachie: les monastères de Căldăruşani (Saint-Démétrios, district d'Ilfov)[20], Brebu (district de Prahova)[21], Strehaia (Sainte-Trinité, district de Mehedinţi)[22], Cornăţel (St-Nestor, district de Călăraşi)[23].

West, Edmonton, Toronto 1996, p. 182) Le texte de la récente contribution de Ю Копенюк, *Спас на Берестове*, ne m'a malheureusement pas été accessible. D'ailleurs, Mélétios Syrigos visita personnellement Kiev durant l'été 1643, à l'occasion des pourparlers relatifs à la préparation de la *Confession orthodoxe* Il devait donc connaître l'église mentionnée dans la lettre. Cf.: J. Pargoire, *op. cit.*, t. 12, p. 26-27, 340-342; A Malvy, M Viller, *La Confession Orthodoxe*, p LIV; P P. Panaitescu, *op. cit.*, p 73; Fr. Pall, *Les relations de Basile Lupu avec l'Orient orthodoxe et particulièrement avec le Patriarcat de Constantinople envisagées surtout d'après les lettres de Ligaridis*, in: *Balcania* 8 (1945), p 107, 112-113; Ζ. Τσιρπανλής, *Μελέτιος Συρίγος*, σ. 167.

[19] Voir aussi: Н. Закревский, *Описание Киева*, t. 2, p. 727-742; С. Т. Голубев, Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники, t. 2, p. 445-454; Г. Н. Логвин, *Монументальний живопис XIV – першої половини XVII століття*, in: *Історія українського мистецтва, t. 2: Мистецтво XIV – першої половини XVII століття*, Київ 1967, p. 204-205; А. Жуковський, *Петро Могила й питання Єдности церков*, Kiev 1997, p 102-105 (reproduction des fresques du XVIIe siècle, conservées dans l'église, montrant le portrait de Pierre Moghila).

[20] Павел Алеппский, *Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским*, Moscou 1899, t. 5, p. 65; N. Stoicescu, *Matei Basarab*, Bucarest 1988, p. 60; C. Moisescu, *Arhitectura epocii lui Matei Basarab*, t. II: *Repertoriul edificiilor de cult*, Bucarest 2003, p 58-59

[21] Le monastère du St-Archange à Brebu fut bâti par le *voivode* de Valachie Matei Basarab en 1641-1650. Cf.: N. Iorga, *Inscripţii din bisericile Romaniei*, Bucarest 1908, t. 2, p. 43-45; T. Bodogae, *Ajutoarele româneşti la mănăstirile din Sfântul Munte Athos*, Sibiu 1940 (Seria didactică, N 11), p. 155; S. a. (G. Balş), *Mănăstirea Brebu*, Bucarest 1968; N. Stoicescu, *Matei Basarab*, p. 97-98; C. Moisescu, *Arhitectura epocii lui Matei Basarab*, T II, p. 81-82.

[22] Le monastère fut reconstruit en 1645 par le *voivode* Matei Basarab qui ordonna d'ajouter à l'ensemble des bâtiments du couvent sa résidence princière Cf.: N. Iorga, *Inscripţii din bisericile României*, Bucarest 1905, t. 1, p 210-211; N Stoicescu, *Matei Basarab*, p. 103; T. Sinigalia, *Locul ansamblului de la Strehaia în arhitectura Ţării Româneşti*, in: *Studii şi cercetări de istoria artei. Seria artă plastică* 35 (1988), p 17-34 (y voir la bibliographie); C. Moisescu, *Arhitectura epocii lui Matei Basarab*, t. II, p. 16-18. Paul d'Alep qui a visité ce couvent avec son père, le patriarche d'Antioche Macaire, n'a pas seulement remarqué qu'il ressemble plutôt à une véritable forteresse, mais souligne la beauté des fresques: «L'église est très belle, magnifiquement décorée et toute peinte à l'intérieur et à l'extérieur» (Павел Алеппский, *Путешествие*, t. 5, p. 43)

A Bucarest (ou dans la région de la ville): les monastères de Plumbuita[24] et de Plătăreşti (le monastère de Saint-Mercure-Martyr, district de Călăraşi)[25] qui conservent tous deux des fragments de fresques et de décorations du XVII[e] siècle.

En Moldavie: le monastère de *Vraniža*, probablement en réalité Soveja, ici désigné d'après la Vrancea, le district où se dresse le sanctuaire[26].

Il est bien entendu impossible, au stade actuel de l'avancée des travaux portant sur l'histoire de la peinture religieuse de «l'époque de

---

[23] Je remercie M. le Professeur P. Ş. Năsturel pour la précision du nom et de l'emplacement du couvent. Le monastère St-Nestor a été construit en 1648 par Matei Basarab et son épouse, la princesse Hélène. L'église a été restaurée à deux reprises (en 1900 et 1937), mais jusqu'à maintenant n'a pas particulièrement attiré l'attention des historiens d'art Cf V. Nicolae, *Ctitoriile lui Matei Basarab*, Bucarest 1982, p. 86-87; C. Moisescu, *Arhitectura epocii lui Matei Basarab*, t. II, p. 21-22.

[24] Le monastère de St-Jean-le-Précurseur à la lisière de Bucarest est devenu depuis 1585 *métochion* du monastère athonite de Xéropotamou. En 1647, y fut créé un palais du *voïvode* valaque Matei Basarab. Cf.· T Bodogae, *Ajutoarele româneşti*, p. 138, 199-201; N. Stoicescu, *Repertoriul bibliografic al monumentelor feudale din Bucureşti*, Bucarest 1961, p. 251-254 (voir là toute la bibliographie, qui m'est largement demeurée inaccessible); P Ş Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIV[e] siècle à 1654*, Rome 1986 (OCA 227), p. 172-173; C. Moisescu, *Arhitectura epocii lui Matei Basarab*, t. II, p. 68-69. Sur les fresques conservées: C. Popa, *Le monastère de Plumbuita*, Bucarest 1968, p. 5-36 (ill. 13, p. 31; pl. 25-28).

[25] Le monastère fut construit pour commémorer la victoire de Matei Basarab sur le *voïvode* de Moldavie Vasile Lupu (1634-1653) Cf · Павел Алеппский, *Путешествие*, t. 5, p 64-65. Le Dr. Natalia Komaško a eu la gentillesse de nous indiquer que l'église du monastère garde jusqu'à maintenant les fresques de 1649. Cf. pour plus de détails: C Pillat, *Ansamblurile de picturi de la mânăstirea Plătăreşti şi biserica din Dobreni*, in: *Buletinul Monumentelor Istorice* t. 40, n° 3 (1971), p. 95-110; Eadem, *Tradiţie şi inovaţie în iconografia picturii Ţării Româneşti din epoca lui Matei Basarab*, in: *Studii şi cercetări de istoria artei. Seria artă plastică*, t. 20, n° 2 (1973), p. 277, 281, 292; Eadem, *Pictura murală în epoca lui Matei Basarab*, Bucarest 1980, p. 21-23, pl. 21-28; C. Moisescu, *Arhitectura epocii lui Matei Basarab*, t. II, p. 66-68.

[26] L'évêque Melchisédech a édité l'inscription qui se trouve dans l'église de la Nativité et qui mentionne comme *ktîtores* le *voïvode* Matei Basarab et son épouse Hélène. D'après cette inscription, l'église a été construite «hors de notre terre dans le pays moldave de Vrancea par la faveur, volonté et grâce de notre très aimé frère, le prince de Moldavie Jean Vasile *voïvode*, l'année de la création du monde 7153» (**«вьнѣже предѣль земля нашеѧ и въ Бранческом Молдавском мѣстѣ сьздасѧ благоволениїем и хотенїю сьнимъхожденїм превъзлюбленнаго брата нашего господара молдавскаго Iѡ Василїа воеводаа въ лѣто битиꙗ мира зрнг»**), soit en 1644/1645. Cf.: Melchisedec, episcopul Romanului, *Notiţe istorice şi archeologice adunate de la 48 monastiri şi biserici antice din Moldova*, Bucarest, 1885, p. 93-98. N. Iorga, en 1900, visitant le monastère, a remarqué que dans l'église subsistaient des vestiges des fresques d'origine. Cf.: N. Iorga, *Inscripţii din bisericile României*, t. 1, p 24-25; N. Iorga, G. Balş, *Histoire de l'art roumain ancien*, Paris 1922, p 188; G. Balş, *Bisericile şi manastirile Moldoveneşti din veacuriele al XVII-les şi al XVIII-lea*, Bucarest 1933, p. 152-154; N. Stoicescu, *Matei Basarab*, p. 174; C. Moisescu, *Arhitectura epocii lui Matei Basarab*, t. II, p. 61.

Matei Basarab»[27], d'affirmer l'identité des maîtres qui ornèrent tous ces monastères et auraient donc également travaillé simultanément dans la Kiev de Pierre Moghila[28]. L'hypothèse ouvre néanmoins de belles perspectives en ce domaine. On soulignera toutefois, au vu de l'insistance de Mélétios, qu'il convient de faire la part dans ses affirmations du souci de présenter les deux peintres sous le meilleur jour possible: on se gardera donc d'accepter sans réserves la liste de leurs oeuvres. Ce document offre ainsi à l'attention des spécialistes une hypothèse de travail et non un acquis définitif.

* * *

Ces premières conclusions amènent à s'interroger sur les motivations de Mélétios Syrigos: pour quelles raisons un théologien de son envergure prit-il la peine de rédiger au nom de deux peintres cette lettre sollicitant de Nikon la permission de travailler à la décoration d'églises russes? Le didascale de la Grande Église visait certainement à étendre à l'État mos-

---

[27] Tous les monastères de Valachie et de Moldavie mentionnés ont été fondés ou restaurés en 1630-1640 par le *voïvode* Matei Basarab. Les spécialistes ont déjà constaté que les constructions de ces couvents et de certains autres (y compris les monastères d'Arnota (1633), de Gura Motrului (1653), de Dintr-un Lemn (1635), de Stelea à Tirgoviste (1645)) sont très proches stylistiquement. Cf: C. Popa, *Le monastère de Plumbuita*, p. 12 D'ailleurs, cette ressemblance des monastères construits à l'époque de Matei Basarab a été soulignée par Paul d'Alep («Tous ses [de Matei Basarab] monastères sont construits de la même manière»): Павел Алеппский, *Путешествие*, t. 5, p 64-65; C. Popa, *Le monastère de Plumbuita*, p. 18-28. Sur l'architecture ecclésiastique à l'époque de Matei Basarab: C V Obedeanu, *Grecii în Ţara Românească*, Bucarest 1900, p 18-19, 57; N. Stoicescu, *Matei Basarab*, p. 60-61, 98-125

[28] L'identification des oeuvres des peintres à partir de leurs seuls noms semble être impossible. Dans les Principautés danubiennes travaillaient simultanément d'autres Grecs homonymes. M. Chatzidakis, par exemple, indique deux artistes de Jannina, Georges et Jean, qui avec leur équipe, décoraient de fresques les églises de Iaşi à la fin des années 60 - début des années 70 du XVIIe siècle (l'église St-Sabas et le monastère Cetaţuia)· M. Χατζηδάκης, *Έλληνες ζωγράφοι μετά τὴν ἄλωση (1450-1830)*, Αθήνα 1987, τ 1, σ 218, 328 (n° 22, 32). En même temps, un certain Georges de Grammosta près de Kastoria (également donc en «Macédoine») travaillait en 1657 avec ses compatriotes Jean et Dèmètrios aux fresques du monastère de St-Jean-Prodrome à Zitsa, près de Jannina: Φ. Ι Πιομπίνος, *Έλληνες ἁγιογράφοι μέχρι τὸ 1821*, Δεύτερη ἔκδοση, Ἀθήνα 1984, σ 75; A. Καραμπερίδης, *Ζωγράφοι από τον Γράμμο στην Ήπειρο του 17ου αιώνα Στοιχεία από τις απιγραφές των έργων τους*, in: *Μίλτος Γαρίδης (1926-1996) Αφιέρωμα*, Ιωάννινα 2003, τ. 1, σ 291-310. Georges de Kastoria décorait avec Dèmètrios en 1644 le *parekklesion* de l'église des Sts-Apôtres-Pierre-et-Paul du monastère de Flamouriou de Pylos. Georges, collaborait également avec Jean en 1633 à la décoration de l'église de la Ste-Trinité du monastère de Sparmou près d'Elasson: Ε.Πρ. Κουρκουτίδου, *Μεσαιωνικὰ μνημεῖα Θεσσαλίας*, in· *Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον*, τ. 22 (1967), μ. 2 (2). Χρονικά, σ. 309. Ainsi, même des recherches superficielles permettent de repérer immédiatement plusieurs artistes susceptibles d'être identifiés aux signataires du document qui nous intéresse. Cf.: Φ. Ι. Πιομπίνος, *Έλληνες ἁγιογράφοι*, σ. 75-76, 150.

covite des traditions picturales mises au point en Europe du Sud-est pour l'embellissement des édifices du culte[29]. Ce simple constat doit toutefois être considéré dans le cadre plus général des réformes promulguées par Nikon, qui concernèrent tant l'émendation des livres d'église que la liturgie et le chant religieux. On comprend dès lors parfaitement la concordance entre l'émission de l'acte du patriarche Païsios sur les questions liturgiques et la rédaction de la lettre des *zôgraphoi*, deux textes adressés au patriarche russe et rédigés par le même théologien Mélétios Syrigos[30].

---

[29] Il faut souligner que dans les années 40 et au début des années 50 furent effectués à Moscou des travaux de restauration des peintures dans les églises du Kremlin mais que les artistes grecs ne furent jamais invités à participer à ces réalisations. Cf. О В Зонова, *Стенопись Успенского собора Московского Кремля*, in: *Древнерусское искусство. XVII век*, Moscou 1964, p. 110-137; Ю. Н. Дмитриев, *Стенопись Архангельского собора Московского Кремля (Материалы к исследованию)*, in Ibid., p 138-159; Е. С. Сизов, *Датировка росписи Архангельского собора Московского Кремля и историческая основа некоторых ее сюжетов*, in: Ibid, p. 160-174; Т. В. Толстая, *Успенский собор Московского Кремля*, Moscou 1979, p. 22-39. Ce n'est qu'en 1655 que le programme de composition de l'iconostase de la cathédrale de l'Assomption fut transformé, selon l'opinion des spécialistes, d'après les recommandations du patriarche Macaire d'Antioche: Т В. Толстая, op. cit., p 39 On soulignera la coïncidence chronologique entre cette modification et la rédaction par Mélétios Syrigos de la lettre sollicitant du patriarche Nikon l'autorisation de travailler en Russie pour les deux *zôgraphoi* grecs.

[30] Sur la correspondance personnelle de Mélétios Syrigos («учителя Мелетия», «черного попа Мелентия даскала», donc, le hiéromoine et *dascale* ou didascale Mélétios) avec la cour russe: RGADA, f. 68 «Relations de la Russie avec la Moldavie et la Valachie», inv 1, n° 1 (14 décembre 1645, attribué par l'inventaire à l'année 1646), fol 14-36 (lettre très détaillée sur les événements de Crète, contenant notamment des informations provenant de sources différentes sur la guerre vénéto-ottomane, écrite à Iași le 24 novembre 1645, apportée par l'envoyé du *voivode* Vasile Lupu, Juri (Georges) Ostafiev; document mentionné dans: *Опись архива Посольского приказа 1673 года*, Подгот. к печати В. И. Гальцов, под ред. С. О. Шмидта, Moscou 1990, pt. 1 (Памятники отечественной истории, вып. 4), p. 86); F. 52, inv. 2, n° 30 (1 mars 1645), fol 42-50 (traduction russe d'une lettre datée du 15 décembre 1644, traitant des préparatifs de la Guerre de Candie et des relations internationales à la fin de l'année 1644. Brouillon de la traduction: Ibid, fol. 92-98); А. Н. Муравьев, *Сношения России с Востоком по делам церковным*, Saint-Pétersbourg 1858, pt. II, p. 228-229, 305-308; П. Николаевский, *Из истории сношений России с Востоком в половине XVII века*, in *Христианское чтение* 1 (1882), p. 246 A propos de cette lettre: P. P. Panaitescu, *L'influence de l'oeuvre de Pierre Mogila*, p 73; A. Elian, *Contribuția grecească la «Mărturisirea ortodoxă»*, p 95-96; А. И Рогов, *Культурные связи России с балканскими странами в первой половине XVII в.*, in: *Связи России с народами Балканского полуострова. Первая половина XVII в.*, Moscou 1990, p. 121 Cf. également la bibliographie dans: W. von Scheliha, *Rußland und die orthodoxe Universalkirche*, S. 250-251. Sur les subventions envoyées à Mélétios Syrigos par le tsar russe RGADA, f. 52, inv 1, n° 5 (29 mars 1644). fol. 12; n° 46 (25 août 1645), fol. 17. Ivan Petrov Varda-Tafrali a apporté une autre lettre du «didascale Mélétios», adressée au tsar et datée de 1641/1642. Elle est mentionnée dans l'inventaire des documents du Bureau des ambassadeurs rédigé en 1673: *Опись архива Посольского приказа 1673 года*, p. 81 (probablement cette lettre est-elle conservée dans le dossier: RGADA, f. 52, inv. 1, n° 11 (5 janvier 1642): *«L'arrivée à Moscou de Constantinople d'un Grec, Ivan Petrov, fils de Varda, porteur d'avis sur les*

Demeure pendante la question de la réalisation effective de ce projet. Les deux peintres parvinrent-ils à se rendre à Moscou? Il n'est pas exclu que Georges et Jean soient à identifier avec les deux artistes dont le décès fut rapporté aux autorités russes par leur collègue plus connu, le Grec Apostol (Pierre) Juriev[31], et ses compagnons de voyage, à leur arrivée de Galaţi, en Moldavie[32]. On sait que la lettre rédigée par Mélétios fut présentée au Bureau des ambassadeurs par un certain Nicolas Ivanov, le 3 janvier 1656. Le peintre Apostol Juriev, accompagné de son neveu, se rendit à Moscou en réponse à un édit du tsar ordonnant la convocation de peintres capables de travailler en Russie. L'invitation fut connue hors de Russie en 1657-1658: «L'année passée, ô seigneur, en 166 [7166], le pope Jean de Trikkala a écrit au métropolite Joasaph [de Jannina], à Athènes, que, selon un décret de ta grande royauté, il est prescrit au métropolite, après qu'il aura trouvé des peintres, de les envoyer à ta grande royauté, à Moscou. Et conformément au décret de ta grande royauté, le métropolite Joasaph, après avoir trouvé deux peintres, les a envoyés avec ce même[33] archimandrite [Ézéchiel], à ta grande royauté, à Moscou»[34]. La requête de Mélétios Syrigos, exprimée dans la lettre attribuée à Jean et à Georges, reçut donc une réponse positive mais avec un certain retard. Le projet ne fut repris qu'en 1657-1658 et Apostol Juriev apparut en Russie en 1659, en compagnie de l'archimandrite du monastère d'Hosios Loukas Ézéchiel et de son cellérier Serge. A cette date, toutefois, le maître d'oeuvre de la réforme de l'Église russe, le patriarche Nikon, n'occupait plus le trône de Moscou, car il s'était retiré au monastère de la Nouvelle Jérusalem.

---

agissements turcs». Ce dossier ne nous a pas été communiqué en raison de son mauvais état de conservation.

[31] Sur le travail d'Apostol/Apostolos Juriev en Russie· А. И. Успенский, *Государев иконописец грек Апостол Юрьев*, Moscou 1901; Idem, *Царские иконописцы и живописцы XVII в. Словарь*, Moscou 1910, p. 300-305.

[32] V. G. Tchentsova, *Les documents grecs du XVIIe siècle: pièces authentiques et pièces fausses. 2. Le monastère d'Hosios Loukas de Stiris en Phocide et le monastère de Saint-Nicolas à Galatz dans les années 50 du XVIIe siècle*, in: OCP 71, fasc. 1 (2005), p 127-128

[33] L'archimandrite Ezéchiel accompagnait le peintre Apostol Juriev à Moscou.

[34] RGADA, f. 52, inv.1, n° 7 (4 novembre 1659, attribué par l'inventaire à l'année 1660), fol. 1: «В прошлом де, государь, во 166-м году писал во Афины к митрополиту Иасафу ис Трикала города поп Иван, что по твоему, великого государя, указу, велено митрополиту, сыскав иконописцов, прислати к тебе, великому государю, к Москве И по твоему де, великого государя, указу, митрополит Иасаф, сыскав иконописцов дву человек, послал их с ним, архимаритом, к тебе, великому государю, к Москве» Le texte parle de peintres d'icônes mais il semble qu'il s'agisse ici de façon générale de spécialistes de peinture religieuse, sans distinction de support ou de technique (fresques ou icônes)

Le repérage dans plusieurs collections de manuscrits des autographes de Mélétios Syrigos qui démontrent ses liens avec Moscou et Kiev, laisse supposer qu'il en existe également parmi les actes grecs des archives du Bureau des ambassadeurs conservés aux RGADA. En effet, le premier autographe de Mélétios Syrigos à parvenir à Moscou aura été la lettre rédigée en 1631 au nom du futur patriarche de Constantinople Athanase (II) Patélare et adressée au patriarche de Moscou Philarète Nikitič[35]. L'évêque de Hiérissos Cosmas, envoyé du monastère athonite d'Iviron, porta à Moscou cette lettre, ainsi qu'une lettre de Cyrille Loukaris, dès l'élection d'Athanase à la métropole de Thessalonique[36]. Athanase Patélare eut recours à la recommandation du patriarche œcuménique Cyrille pour demander des subventions au tsar afin de faire face aux dettes de son siège, mentionnant son prédécesseur Païsios qui était parti résider à Moscou, laissant ces obligations à son successeur. Seule la signature apposée sur le document est de la main même d'Athanase Patélare[37]. Il est donc loisible de supposer que dès ce moment Mélétios Syrigos était impliqué dans la rédaction des documents envoyés de Constantinople en Russie. La découverte de ce texte au sein du corpus des documents grecs des archives du Bureau des ambassadeurs permet non seulement de compléter l'échantillon des autographes de Mélétios Syrigos dont on a établi la liste ci-dessus, mais également de discerner la date à laquelle remontent les liens (même indirects) du célèbre théologien avec la cour moscovite.

Athanase Lavrentievič Ordine-Našokin, agent de liaison du gouvernement russe auprès du prince moldave Vasile Lupu, rencontra en Moldavie, au début de l'année 1643, «Mélétios, le *Daskal*, qui est venu de Tsargrad [=Constantinople], du concile, de chez le patriarche [donc, après la confirmation de la *Confession orthodoxe*]», «homme spirituel qui est tenu

---

[35] RGADA, f 52, inv. 2, n° 81 (20.05.1631); inv. 1, n° 11 (19.08.1631), fol. 23-27 (traduction du Bureau d'ambassadeurs).

[36] Ibid., inv. 1, n° 11 (19.08 1631), fol. 5-10 (lettre du patriarche œcuménique Cyrille Loukaris au tsar, traduction), fol. 11-16 (lettre de Cyrille Loukaris au patriarche russe Philarète Nikitič, traduction), fol. 17-22 (lettre d'Athanase Patélare au tsar) Sur le séjour de Mélétios Syrigos à Constantinople en 1631 cf. J Pargoire, *Meletios Syrigos, sa vie et ses oeuvres*, in: EO, t. 11 (1908), p. 337 Sur les liens d'Athanase Patélare avec Cyrille Loukaris et avec Mélétios Syrigos à cette époque cf.: E. Drăgoi, *Sfântul Atanasie Patelarie, patriarhul Constantinopolului*, in: *Credinţă, istorie şi cultură la Dunărea de Jos*, Galaţi 2005, p. 204-209, 211.

[37] La reproduction de la lettre a été publiée par B. L. Fonkič, qui l'a identifiée, pour une raison qui nous échappe, à un autographe du même Athanase Patélare: *Б. Л. Фонкич, Греческо-русские связи середины XVI – начала XVIII вв.*, p. 20, n° 20, ill. 11; *Idem, Греческие документы и рукописи, иконы и памятники прикладного искусства*, p 25, n° 7. Les autographes authentiques d'Athanase Patélare cf.: G. Hofmann, *Griechische Patriarchen und romische Päpste. Untersuchungen und Texte. Patriarch Athanasios Patellaros*, in: OC, vol. XIX (2), n° 63 (1930), ill. 1; *Б. Л. Фонкич, Греческие документы и рукописи, иконы и памятники прикладного искусства*, p. 26-28, n° 8-10.

en très grand estime chez les hiérarques grecs»[38], et informa le gouvernement russe que le didascale grec possédait des «livres» avec «la véritable attestation» (*с подлинным свидетельством*) et «réfutation» des hérésies latines, qu'il souhaitait faire publier à Iaşi[39]. Peut-être Mélétios Syrigos caressait-il certains espoirs de collaboration avec la cour moscovite en vue de l'édition de ses ouvrages polémiques, voire du texte de la *Confession orthodoxe*. Durant l'été de cette même année 1643, Pantéleimon (Païsios) Ligaridès, dans une lettre adressée à la Congrégation romaine *De Propaganda Fide*, proposait de publier un *Euchologe* (*Trebnik*) gréco-latin en deux volumes et de le dédier soit au *voïvode* moldave, soit au roi polonais, sous l'autorité desquels vivaient les «Grecs», *i.e.* les populations de religion orthodoxe. Ceux-ci pouvaient en effet assurer la diffusion du livre dans leurs États. A cette occasion, il exprime également ses inquiétudes au sujet du «Candiote Syrigos», envoyé du patriarche au «conciliabule avec les Ruthènes schismatiques» (*i.e.* les sessions du Concile de Iaşi), désireux de dédier la *Dottrina grande* ou *Confession orthodoxe*, «au roi de Moscou, pour qu'elle soit acceptée partout»[40].

Ivan Petrov Varda-Tafrali[41], dans l'une de ses lettres de décembre de 1644, écrivit ceci au tsar: «Et en outre, si votre majesté le désire, le didascale Mélétios, qui prie pour vous, a [écrit] une certaine réfutation des hérétiques, à propos de Luther et Calvin, qui est très utile pour des Chrétiens pieux et orthodoxes, et qu'il convient donc de publier. Toutefois, personne ne peut faire face aux dépenses. Si seulement votre royauté faisait la grâce d'envoyer sa royale subvention pour qu'il puisse la publier maintenant, votre royauté serait récompensée par Dieu et par les louanges des hommes»[42]. Nous retrouvons de nouveau ici le célèbre théologien

[38] И. В. Галактионов, *Ранняя переписка А. Л. Ордина-Нащокина. 1642-1645 гг.*, Саратов 1968, p. 45-46, n° 22 (19 février 1643); p. 50, n° 24 (après le 13 mars 1643); p 54, n° 27 (après le 7 avril 1643)

[39] Ibid., p. 45.

[40] «... sicome pretende quel Candi[o]tto Syrigo, mandato dal Patriarcha in Bugdania per far quello Conciliabulo con li Rutteni Schismatici, dedicar una Dottrina grande, et dedicarla al Re di Moscovia, accio sij abbracciata da tutti». — Fr Pall, op. cit., p 112-113· n° 12 (2 juin 1643, Péra/Constantinople, la lettre de Pantéleimon Ligaridès à la Congrégation De Propaganda Fide).

[41] Sur cet intermédiaire diplomatique bien connu de l'époque cf : Л. В. Заборовский, *Экономические связи России с Балканами в первой половине XVII в.*, in. *Связи России с народами Балканского полуострова Первая половина XVII в.*, Moscou 1990, p 170-174, Idem, *Католики, православные, униаты. Проблемы религии в русско-польско-украинских отношениях конца 40-х-80-х гг. XVII в. Часть 1. Источники времени гетманства Б М Хмельницкого*, Moscou 1998, p. 324-325.

[42] «И еще будет изволит царствие ваше, есть некое оглащение на èретиков, на Лютоpя и на Кальвина, у богомольца царствия вашего учителя Мелентия, и вельми надобно благочестивым и православным християном, и подобает их печатати, только некому проторей подняти. А только царствие ваше пожалует, пришлет свое царское

Mélétios Syrigos, déjà de retour à Constantinople[43]. L'importance accordée à ses ouvrages polémiques, notamment pour l'épineuse question de l'efficacité du baptême protestant, s'explique par les projets contemporains d'alliance entre Moscou et le Danemark, que devait entériner le mariage de Waldemar, fils du roi Christian IV (1610-1648), et de la princesse Irina Mikhailovna. Ces noces étaient censées poser les bases d'une future coalition tournée contre les Ottomans et la Suède, au sein de laquelle uniraient leurs forces plusieurs puissances européennes, au premier rang desquelles la Rzeczpospolita. Mélétios Syrigos informa personnellement le tsar russe de l'opposition patriarcale à l'aboutissement des débats théologiques destinés à aplanir les difficultés liées à la validité des sacrements[44].

En 1649, le même Ivan Petrov Varda-Tafrali aborde de nouveau l'activité de Mélétios Syrigos dans une lettre présentée par lui-même au patriarche russe Joseph: «J'attire l'attention de Votre Sainteté sur un certain savant, didascale de la langue grecque et exégète de l'Evangile, que l'on nomme Mélétios, dit le Syrigos, lequel didascale n'a pas son pareil dans tout l'Univers. Il a donné sa parole de venir ici auprès du pieux tsar et de Votre Sainteté. Si telle est la volonté du pieux tsar et grand prince Alexis Mikhailovič, autocrate de toute la Russie, et celle de Votre Sainteté, ayez la bonté de me donner la charte nécessaire à sa venue, je vous en supplie, et que soit promulgué un oukaz en ce sens et rédigée une réponse»[45].

жалованье, чтоб ему чем те ныне возпомогнутися печатать, а царствие ваше иметь будет мзду от Бога, а от человек похвалу». – RGADA, f 52, inv. 1, n° 30 (1 mars 1645), fol. 9 (la lettre du 20 décembre 1644); П. Ф. Николаевский, *Из истории сношений России...*, p. 248-249.

[43] Z. Τσιρπανλής, *Μελέτιος Συρίγος*, σ. 167-168.

[44] RGADA, f. 52, inv. 1, n° 30 (1 mars 1645), fol. 42-50 (datée de 15 décembre 1644, brouillon de traduction: fol. 92-98); А. Н. Муравьев, *Сношения России с Востоком*, pt. II, p. 305-308; П. Ф Николаевский, *Из истории сношений России...*, p. 246; P. P Panaitescu, *L'influence de l'oeuvre de Pierre Mogila*, p 73; E.Ch Suttner, *Der Anteil der Griechen und der Ruthenen an der «Synode von Iasi des Jahres 1642»*, in: *Kirche im Osten* 18 (1975), S. 86. La bibliographie sur les lettres d'Ivan Petrov Tafrali, Mélétios Syrigos et Daniel/Dionysios de Chalcédoine est réunie dans· W. von Scheliha, *Rußland und die orthodoxe Universalkirche*, S. 250-251. Sur la collaboration du gouvernement russe avec le clergé grec pendant les négociations relatives à un éventuel mariage du prince de Danemark avec la fille du tsar Mikhail Fedorovič, soumise aux aléas de la situation politique· В. Г. Ченцова, *Челобитная палеопатрского митрополита Феофана 1645 г. об организации греческого книгопечатания и греческой школы в Москве*, in: *Palaeoslavica* 14 (2006), p. 77-151.

[45] RGADA, f. 52, inv. 1, n° 24 (12 mai 1649), fol. 20r (lettre grecque, autographe d'Ivan Petrov, orthographe de l'original): //[22] Ἀκόμη δόνο εἴδησην τῆς παναγιοτητός (σ)(ου) δια κάπη(ον) δήδα//[23]σκαλ(ον) προκομαίνον εἰς την εληνηκην γλότταν καὶ εξηγητήν του //[24] Εὐαγγελή(ου), το ονομάν του Μελετή(ον) Σηρηγίν, ὀπηός δευταιρός δηδα//[25]σκαλ(ός) προκομαίνος δ(ὲν) ευρῖσκαιτα εἰς κανενάν τόπον, καὶ επαιθή//[26]μήσ(εν) να ελθη εδό πρός τον εὐσαιβἔστατον βασΐλἔαν καὶ πρός //[27] τήν παναγιοτητος (σ)(ου). Καὶ αν ἤνε μαι θελημα του εὐσαιβεστάτου βασηλέ(ως) //[28] καὶ μαιγα κνἔζη Ἀλεξη(ου) Μηχαειλοβήτζη καὶ αυτοκρατορός πασις Ρω//[29]σί(ας)

Ainsi, le célèbre didascale grec envisageait de venir à Moscou en même temps que de renommés savants kiéviens. Arsène Satanovskij, Épiphane Slavinetskij, Damascène Ptitskij et d'autres avaient en effet été invités à la capitale russe afin de procéder à la vérification et à la traduction des livres ecclésiastiques. L'importance de cette commission transparaît au travers de la fondation par Théodore Rtišev du monastère St-André, destiné à en accueillir les membres[46].

Toutefois, les textes polémiques de Mélétios Syrigos contre les Calvinistes ne furent jamais publiés en Russie et demeurèrent cantonnés au sein de trop rares manuscrits[47]. En outre, le hiéromoine Mélétios le *Daskal* (*черный поп Мелентий даскал*[48]) ne vint jamais à Moscou. Néanmoins, son éloignement ne l'empêchait pas de surveiller avec beaucoup d'attention les événements dont la Russie était le théâtre. Ce fut d'ailleurs lui que consulta le patriarche œcuménique Parthénios IV Mogilalos (1 mai 1657 – fin juin 1662) lorsqu'il fut connu que «le patriarche Nikon a bien voulu laissé son trône de sa propre volonté». En effet, ce même Ma-

---

καὶ μαι θελῆμα της πανάγιοτητός (σ)(ου) να μ(ου) δοσαιται γραμα εισαι λόγού //[30] τού να ελθῆ, καὶ παρακαλ/ο/ την να ἔχο καὶ δια ταῦτο αποκρῖσῆν. Traduction russe du Bureau des ambassadeurs: «Еще даю ведомо пресвятительству вашему о некотором учителе смышленном елнискому [sic!] языку и разсудителя евангильскому слову, а имя ему Мелентей, прозвище Сирих, что такова учителя втораго не обретаетца во всей вселенной и ни в котором месте, и дал свое слово, хотел приити сюда ко благочестивому царю и к святительству вашему. А будет произволение благочестиваго царя и великого князя Алексея Михайловича самодержъца всеа Русии и произволением святительства вашего, изволите дати грамоту мне, да он придет суда, и челом бью, да мне о том учини указ и подай ответ». – Ibid., fol. 22. Cf.: Н. Ф. Каптерев, *Следственное дело об Арсении Греке*, in: *Чтения в обществе любителей духовного просвещения*, 1881, июль, p. 79-80; Idem, *Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. Время патриаршества Иосифа*, Moscou 2003, p 92; Idem, *Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях*, Сергиев Посад 1914, éd 2, p 487; С. А. Белокуров, *Адам Олеарий о греколатинской школе Арсения Грека в Москве в XVII в.*, Moscou 1888, p. 27; А. И. Рогов, *op. cit.*, p. 119.

[46] К. Харлампович, *Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь*, Казань 1914, t. 1, p. 63-64, 138-146; Митрополит Макарий (Булгаков), *История Русской церкви*, t. 6, p. 347, 663; О. А. Белоброва, Е. Н. Матвеева, *Арсений Сатановский (Корецкий)*, in: *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, вып. 3: XVII в., pt 1, Saint-Pétersbourg 1992, p. 110-112; Е. Н. Матвеева, *Дамаскин Птицкий*, in: Ibid., p 247-248, А. М. Панченко, *Епифаний Славинецкий*, in: Ibid., p. 309-313.

[47] Cf., par exemple: «Блаженнаго Мелетия Сирига, учителя и протосиггела сущия в Константинополи церкве, на главы калвинскыя и вопросы Кирилла Лукареа противоглагольства...». — А. Соболевский, *Переводная литература Московской Руси XIV-XVII веков. Библиографические материалы. n° 1*, in: *Сборник отделения русскаго языка и словесности имп. Академии наук*, Saint-Pétersbourg 1903, t. 74, n° 1, p. 349-351.

[48] RGADA, f. 52, inv 1, n° 15 (27 décembre 1644, attribué par l'inventaire à l'année 1645), fol. 123. Sur la participation de Mélétios Syrigos aux discussions théologiques et à la vie politique contemporaine à Constantinople et en Moldavie voir: J. Pargoire, *op. cit.*, t. 12, p 167-171; Ζ.Τσιρπανλής, *Μελέτιος Συρίγος*, σ. 166-169.

nuel Konstantinov, qui avait apporté l'acte de Païsios Ier sur les pratiques liturgiques rédigé par Mélétios Syrigos, expliqua à Moscou qu'«en même temps à Tsargrad séjournait le didascale Syria [Syrigos], homme très savant et tenu en grande estime à Tsargrad, et il a dit au patriarche Parthénios: si le patriarche Nikon a laissé son trône lui-même, il ne l'occupera pas de nouveau»[49].

Bien que n'ayant jamais réalisé son projet de voyage à Moscou, le didascale de la Grande Église Mélétios Syrigos exerça donc, au travers d'écrits fondateurs, une influence considérable dans les discussions relatives aux réformes liturgiques entreprises en Russie.

Texte

L'édition de la lettre des *zôgraphoi* suit les principes de transcription diplomatique, en respectant toutes les singularités du texte. Nous ne sommes intervenue que par l'introduction de majuscules pour les noms propres, ainsi qu'au niveau de la ponctuation.

Sigles:
/abc/: lettres ajoutées par le scribe dans l'interligne
(abc): solution des abréviations

Lettre des deux frères Jean et Georges, *zôgraphoi*, au patriarche de Moscou Nikon, demandant la faveur de pouvoir se rendre en Russie pour y travailler

25 juillet 1655

[γραφῆ, l. 5]
Le texte. – Original. GIM. Synod. gram. 2289 (Vlad. n° 511).

Lieu: Constantinople [d'après le texte, fol. 1v, l. 6].

Date: 25 juillet 1652 [date dans le texte, fol.1v, l. 6].

Papier, fol. 1-2 (la feuille du papier est pliée en deux): 197 × 276, 198 × 276 mm, filigrane «deux épées sous la couronne», type: Briquet, 1409. Fol. 1: l. 1-24, fol. 1v: l. 1-8, encre noire. La signature des frères Jean et Georges à la fin du texte

---

[49] «Да в тож де время во Царегороде был из Мирликийского града дидаскал Сирия учением премудр, и во Царе де городе почитали ево гораздо, и он де патриарху Парфению сказал, будет патриарх Никон престол свой оставил сам, и ему де впредь быть не доведетца». – RGADA, f. 27 «Bureau des affaires secrètes», inv.1, n° 168 (1660), fol. 5. «Мирликийский град» – Myra en Lycie. La raison pour laquelle Manuel Konstantinov affirme que Mélétios Syrigos était venu à Constantinople de Myra en Lycie, n'apparaît pas clairement.

sur le fol. 1v (l. 7-8) est écrite par la même main que le texte. Au début du texte, sur le fol. 1, une croix est tracée de la même main que le reste du texte et, dans la partie inférieure, un numéro a été ajouté d'une écriture plus tardive, à l'encre bleu: n° 2289. Fol. 2v: l. 1-2 en russe, écrites par une main du XVIIe siècle à l'encre marron: «164-го генваря в 3 день подал гречанин Миколай Иванов» («Donnée par le Grec Nicolas Ivanov le 3 janvier de l'année 164»); l. 1-6 sont écrites par une main du XVIIIe siècle à l'encre noire: «A Nikon, le patriarche de Moscou, deux frères, Jean et Georges, peintres, ont écrit de Tsargrad pour demander s'ils pouvaient être utiles pour décorer de fresques les monastères et pour enseigner cet art aux Russes; s'ils en reçoivent ⟨la permission⟩ du très saint patriarche, il viendront à Moscou. Le 25 juillet 1655» («К Никону, Патриарху Московскому, из Царяграда два брата, Иоанн и Георгий живописцы, писали, что ежели они потребны для стеннова писма в монастырех и чтоб тому художеству научить руских людей, то получя от святейшаго патриарха ⟨разрешение?⟩ будут к Москве, 1655-го года июля 25-го дня»); les notes sont rédigées par des mains différentes: «n° 6. 6в. n° 6a-2 сч. 511».

Ecriture du texte grec: le texte est écrit intégralement par Mélétios Syrigos.

Sur le fol. 2v sont observables les restes d'une empreinte de cachet de cire rouge, utilisé pour transformer la feuille en petite enveloppe (mesurant environ 135 ×93 mm).

Bonne conservation.

Inédit.

Bibliographie: Владимир (архимандрит), *Систематическое описание*, p. 728; Б. Л. Фонкич, Ф. Б. Поляков, *Греческие рукописи Московской Синодальной библиотеки*. p. 163; Б. Л. Фонкич, *Греческо-русские связи середины XVI – начала XVIII вв.*, p. 48-49, n° 57; Idem, *Греческие документы и рукописи, иконы и памятники прикладного искусства*, p. 94-95, p. 70; А. А. Павленко, *Новые материалы о греческих художниках*, p. 874; В. Г. Ченцова, *Мелетий Сириг – автор письма живописцев братьев Иоанна и Георгия*, p. 79-80.

[Fol. 1r] ||1 † Μακαριώτατε, εὐσεβέστατε, κ(αὶ) θεοπρόβλητε ἅγιε π(ατ)ριάρχα Μοσχοβίας, Μεγάλης τε κ(αὶ) ||2 Μικρᾶς Ῥωσίας κ(αὶ) πολλῶν ἐπαρχιῶν τῶν κατὰ γῆν κ(αὶ) θαλάτταν παντὸς Βορρείου ||3 μέρους, κύριε Νίκων, ἡμέτερε δέσποτα κ(αὶ) αὐθέντα, τὴν μακαριότητά (σου) ὡς δοῦλοι μι||4κροὶ κ(αὶ) ταπεινοὶ προσκυνοῦμεν ἕως ἐδάφους τῆς γῆς, ἡμεῖς, οἱ κατω γεγραμμ(έν)/οι/ ζω||5γράφοι.

Ἡ ὑπόθεσις τῆς παρούσης μας γραφῆς εἶναι αὕτη· διότι κάποιοι Μακεδόνες, ||6 συντοπῖταις μας, ἐλθόντες ἀπὸ τὰ μέρη ταῦτα τῆς Μοσχοβίας, μᾶς ἀνέφεραν ὅτι ||7 ὁ τόπος αὐτὸς εἶναι βέβαια εὐθηνιμέν/ος/ ἀπὸ καλοὺς ζωγράφους, ὡς ἂν κ(αὶ) ἀπὸ ἄλ||8λα καλά, κ(αὶ) ζωγραφίζουσιν ἐπιτήδεια εἰς τὰ σανίδια, ἀμὴ τὴν τέχνην τ(οῦ) χρι||9στικ(οῦ) εἰς τ(οὺ)ς τοίχους τῶν ἐκκλησιῶν νὰ μὴν τὴν ἔχουσι, καὶ διὰ τ(οῦ)/το/ νὰ στέκουν(ται) ||10 πολλὰ μοναστήρια βασιλικὰ ἀζωγράφιστα. Διὰ τοῦ/το/ ἡμεῖς, ὁποῦ ἐμάθαμεν τ(ὴν) ||11 τέχνην τ(ού)την ἀπὸ τ(οὺ)ς προτήτερ(ού)ς μας, ἐθέλαμεν νὰ ἔλθωμεν νὰ ἑρμηνεύ||12σωμεν κ(αὶ) τὴν τέχνην

ἀφθόνως κ(αὶ) νὰ ζωγραφήσωμεν κ(αὶ) τὰ λεγόμενα μοναστήρια. ||13 Ἀμὴ διὰ νὰ ἔχωμεν βέβαιον λόγον, ἂν ὁ τόπος αὐτὸς δέχε(ται) τὴν τέχνην μας, ||14 κ(αὶ) ἂν ὁρίζῃ ἡ μακαριότης (σου) νὰ ἱστορηθοῦσιν ἐκεῖναις αἱ ἐκκλησίαις, ἐθελήσαμεν νὰ ||15 γράψωμεν προτήτερα νὰ παρακαλέσωμεν τὴν μετριότητα (σου) νὰ καταδεχθῇ ||16 νὰ μας γράψῃ, ἂν εἶναι θέλημά της, νὰ ἔλθωμεν διὰ τὴν ὑπόθεσιν ταῦτην. Καὶ εὐθὺς, ||17 Θ(εο)ῦ θέλοντος, ὡς λάβωμεν τὴν ἀπόκρισιν, θέλομεν κινήσειν ἀπ' ἐδῶ διὰ τὰ μέρη ||18 αὐτά. Κ(αὶ) ἂν θέλῃ ἡ μακαριότης σ(ου) νὰ πάρῃ δοκιμὴν, τὶ λογῆς εἶναι τὸ χριστικόν, ὁποῦ κά||19νομεν, ἂς ἐρωτήσῃ ἐκείν(ου)ς, ὁπ(οῦ) εἴδασίν εἰς τὸ Κίοβον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ ἁγίου Βλαδημη||20ρί(ου) ἢ εἰς τὴν Βλαχίαν τὸ μονα(στήριον) Καλντουσάνι, Μπρέπ, Στριχάρ, Κορνιτζέλλ(ου), κ(αὶ) εἰς ||21 τὸ Μπουκορέστι τὸ μονα(στήριον) Μπλουποΐτα κ(αὶ) Πλαταρέ/στ/, κ(αὶ) εἰς τὴν Πουγδανίαν τὴν Βρά||22νιτζαν κ(αὶ) ἄλλα πολλὰ κ(αὶ) αὐτοὶ θέλουσιν ἐξηγηθῆ, τὶ λογῆς δουλευόμεν. Κ(αὶ) ἐρχόμενοι ||23 αὐτοῦ, θέλομεν σταματίσειν ἕως κἂν ἕνα χρόνον κ(αὶ) πάλιν νὰ στρέψωμεν εἰς τὰ παι||24διά μας, Θ(εο)ῦ εὐδοκοῦντος, διότι ἐλπίζομεν πῶς ὡς ἂν μάθουσιν οἱ αὐτόθι ζω[Fol.1v] ||1γράφοι, θέλουσι δουλεύειν ὡς ἂν κ(αὶ) ἡμᾶς κ(αὶ) ἴσως καλλιώτερα διὰ τὴν ἐπιτηδειότητά τ(ου)ς, ὥστε νὰ ||2 μὴ χρειάζεται πλέον ὁ τόπως αὐτὸς ἀπ' ἐμᾶς τὴν τοιαύτην τεχνουργίαν. Αἱ δὲ ἁγίαι σ(ου) ||3 εὐχαὶ νὰ εἶναι ὁδηγοὶ τ(οῦ) ἔργου τούτου, κ(αὶ) ὁ Θ(εὸ)ς νὰ μας ἀξιῶσοι νὰ ἀπολαύσωμεν αὐτοψεὶ τ(ὴν) ||4 μακαριότητά (σου) κ(αὶ) τὸν φιλόχριστον ἡμῶν βασιλέα, διὰ τὸν ὁποῖον παρακαλοῦμεν ἡμέρας τε ||5 κ(αὶ) νυκτὸς νίκην καὶ κράτος κατὰ τῶν ὁρατῶν κ(αὶ) ἀοράτων ἐχθρῶν, κ(αὶ) ὑγείαν κ(αὶ) σ(ωτη)ρίαν. Ἀμὴν.

||6 Ἀπ' Κωνσταντινουπό(λει), ἐν μηνὶ ἰ(ου)λίῳ κε-ῃ, ,αχνε'.

||7 Τῆς θεοπροβλήτου (σου) μακαριότητος δοῦλ/οι/ μικροὶ κ(αὶ) ταπεινοὶ ||8 Ἰωάννης κ(αὶ) Γεώρ(γιος), ἀδελφοὶ κ(ατὰ) σάρκα γνήσιοι.

Traduction

F.1 r, l.1-5 – Très bienheureux et très pieux saint patriarche, choisi par Dieu, de Moscou, de Grande et de Petite Russies et des nombreuses éparchies des pays du Nord qui s'étendent sur terre et sur mer, Monseigneur Nikon, notre maître et seigneur, nous, les peintres soussignés, nous prosternons devant Ta Béatitude jusqu'au sol, comme de petits et humbles esclaves.

L. 5-10 – La raison de notre présente lettre est la suivante: certains Macédoniens, nos compatriotes, revenant des contrées de Moscovie, nous ont rapporté que ce pays abonde en bons peintres, de même qu'en tous les autres biens, et que ceux-ci peignent sur les planches, comme il convient, mais ne connaissent pas l'art de la peinture[50] murale d'église,

---

[50] ... τὴν τέχνην τ(οῦ) χριστικ(οῦ), ainsi que plus bas, l. 18: τὸ χριστικόν, probablement, de χρίω – χρῖσμα, χρῖσις, action d'enduire, couche de plâtre ou de mortier, peinture, fresque.

et, pour cette raison, que bon nombre de monastères royaux demeurent dépourvus d'ornements.

L. 10-12 – C'est pourquoi nous, qui avons appris cet art de nos prédécesseurs, voudrions venir pour exercer amplement cet art et revêtir de fresques lesdits monastères.

L. 13-18 – Mais afin que nous ayons la certitude que ce pays soit d'accord pour accueillir notre art et que ta béatitude ordonne de peindre ces églises, nous désirions auparavant écrire afin de demander que ta modestie accepte de nous écrire si elle désire que nous venions pour accomplir cette tache. Et dès que nous recevrons la réponse, conformément à la volonté de Dieu, nous aspirons à partir d'ici vers ces contrées.

L. 18-22 – Si Ta Béatitude désirait connaître quelques exemples du genre de peintures que nous réalisons, qu'elle s'en enquiert auprès de ceux qui ont vu à Kiev l'église de Saint Vladimir ou, en Valachie, le monastère de *Calntusani* [Căldăruşani], *Brep* [Brebu], *Strihar* [Strehaia], *Kornitzellou* [Cornăţel], et à Bucarest, le monastère de *Blouboïta* [Plumbuita] et celui de *Platarest* [Plătăreşti], et en Bogdanie [Moldavie], *Vraniža* [Vrancea, *i.e.* Soveja] et plusieurs autres, et ce sont eux qui expliqueront la nature de notre travail.

L. 22-24 – [Fol. 1v] 1-2 – Quand nous serons arrivés là-bas, nous voudrions y demeurer jusqu'à un an et puis retourner chez nos enfants, avec la bienveillance de Dieu, car nous espérons que les peintres locaux auront appris [notre art] [Fol. 1v] et pourrons oeuvrer comme nous, voire même, peut-être, encore mieux, selon leur capacité, de façon à ce que ce pays n'ait plus besoin de notre travail.

L. 2-5 – Que Tes saintes prières soient des guides à cette entreprise et que Dieu nous fasse dignes de jouir de la contemplation de Ta Béatitude et de notre *basileus* aimant le Christ, pour lequel jour et nuit nous sollicitons victoire, vigueur contre les ennemis visibles et invisibles, santé et salut. Amen.

L. 6-8 – De Constantinople, le 25 de mois de juillet 1655.

Les petits et humbles serviteurs de Ta Béatitude promue par Dieu, Jean et Georges, frères véritables par la chair.

Vilnjusskaja ul.-4-289
117574 Moscou
Russie
e-mail: graougraou@hotmail.com

Vera Tchentsova

Cf.: H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford s.d , p. 2007; Δ. Δημητρακοῦ *Μέγα λεξικὸν ὅλης τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης*, Ἀθῆναι 1951, τ 9, σ. 7907

SUMMARY

The paleographical and diplomatic study of a letter to Moscow Patriarch Nikon (GIM. Synod. Gram. 2289) dated 25 July 1655 and signed by two Greek painters named John and George has permitted the identification of its scribe as the Greek didaskalos Meletios Syrigos. This identification is based on the comparison of the handwriting of the letter with that in other documents, especially a letter to the same Nikon in the name of the Patriarch of Constantinople Païsios I (St. Petersburg Russian National Library Sof 1547, ff. 82-111/89-118), and a copy of the approval of Metropolitan of Kiev Peter Moghila's *Confession of the Orthodox Faith* (Paris Gr. 1265, ff. 144v and 145v-146) From the direct intervention of Meletios Syrigos, a recognized authority on canonical and liturgical questions, one may infer that the letter had been written in the context of the Nikonian reform of the rites of the Russian Church, a reform that was to include a modification in the techniques of Russian church decoration to bring them into conformity with the usages of other Orthodox Churches. The letter lists the churches of Wallachia, Moldavia, and Kiev, in the decoration of which the painters John and George had been involved Furthermore, this enumeration of churches permits one to envision attributing to these two painters the fresco of Peter Moghila in the Church of the Transfiguration of Saint Savior in Berestova.

+

+ μακαριώτατε, σεβασμιώτατε, καὶ θεοπρόβλητε ἅγιε πατριάρχα μοσχοβίας μεγάλης τε καὶ
μικρᾶς ρωσίας, καὶ πολλῶν ἐπαρχιῶν τῶν κατὰ γῆν καὶ θάλατταν πρὸς βορρᾶν
μερῶν, κύριε νίκων, ἡμέτερε [illegible] καὶ αὐθέντα, τὴν μακαριότητά σου οἱ δοῦλοι μι-
κροὶ καὶ ταπεινοὶ προσκυνοῦμεν, ἕως ἐδάφους τῆς γῆς, ἡμεῖς οἱ [illegible] ζω-
γράφοι· ἡ ὑπόθεσις τῆς [illegible] μας [illegible] εἶναι αὐτή. διότι κάποιοι [illegible]
συντοπῖταις μας, ἐρχόμενοι ἀπὸ τὰ μέρη ταῦτα τῆς μοσχοβίας μας ἀνέφεραν ὅτι
ὁ τόπος αὐτὸς εἶναι βέβαια [illegible] ἀπὸ καλοὺς ζωγράφους, ὡς ἐν καὶ ἀπὸ ἄλ-
λα καλά. καὶ ζωγραφίζουσιν [illegible] εἰς τὰ [illegible], ἀμὴ τὴν τέχνην τῆς χει-
ρός, εἰς τοὺς τοίχους τῶν ἐκκλησιῶν νὰ μὴν τὴν ἔχουσι καὶ διὰ τοῦτο νὰ [illegible]
πολλὰ μοναστήρια βασιλικὰ ἀζωγράφιστα. διὰ τοῦτο ἡμεῖς ὁποῦ ἐμάθαμεν τὴν
τέχνην ταύτην ἀπὸ τοὺς προγόνους μας, ἐθέλαμεν νὰ ἔλθωμεν, νὰ [illegible]-
σωμεν καὶ τὴν τέχνην ἀφθόνως, καὶ νὰ ζωγραφίσωμεν καὶ τὰ [illegible] μοναστήρια.
ἀμὴ διὰ νὰ ἔχωμεν βέβαιον λόγον, ἐὰν ὁ τόπος αὐτὸς [illegible] τὴν τέχνην μας,
καὶ ἐὰν θέλῃ ἡ μακαριότης σου νὰ [illegible] αἱ ἐκκλησίαις, ἐθελήσαμεν νὰ
γράψωμεν πρότερα νὰ [illegible] τὴν μακαριότητά σου νὰ [illegible] νὰ
μας γράψῃ ἂν εἶναι θέλημά της νὰ ἔλθωμεν διὰ τὴν ὑπόθεσιν ταύτην. καὶ [illegible]
τοῦ [illegible] ὡς λάβωμεν τὴν ἀπόκρισιν, θέλομεν κινήσειν ἀπ' ἐδῶ, διὰ τὰ μέρη
αὐτά. καὶ ἐὰν θέλῃ ἡ μακαριότης σου νὰ [illegible] τὸ χειστικόν(?) ὁποῦ κά-
νομεν, ἂς ἐρωτήσῃ ἐκείνους ὁποῦ ἦλθασιν εἰς τὸ [illegible] τὴν ἐκκλησίαν [illegible]
[illegible] εἰς τὴν [illegible] τοῦ μοναστηρίου [illegible], [illegible]. [illegible]. καὶ εἰς τὸ
[illegible] τοῦ μοναστηρίου [illegible]. καὶ [illegible]. καὶ εἰς τὴν [illegible] τὴν [illegible]
[illegible] καὶ ἄλλα πολλά καὶ αὐτοὶ θέλουσιν ἐξηγηθῆ τὴν [illegible]. καὶ [illegible]
αὐτοῦ, θέλομεν [illegible] ἕως καὶ ἕνα χρόνον, καὶ [illegible] νὰ [illegible] εἰς τὰ σπί-
τια μας [illegible]. διότι [illegible] πῶς ὡς ἐὰν μάθουσιν οἱ [illegible] ζω-

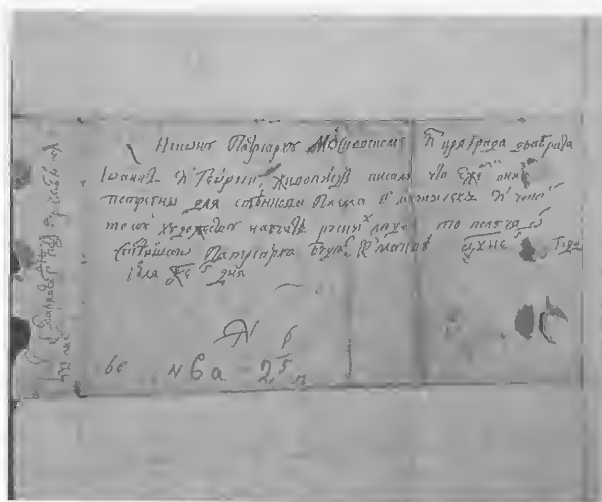
1. GIM. Synod. gram. 2289 (Vlad. n° 511), fol. 1r.

γράφει, θέλουσι δουλεύειν ὡς σὺ καὶ ἡμεῖς, καὶ ἴσως [illegible] διὰ τὴν [illegible]· ὥστε νὰ
μὴ [illegible] πλέον ὁ τόπος αὐτὸς ἀπὸ ἐμᾶς τὴν [illegible]· αἱ δὲ [illegible]
ἀρχαὶ νὰ εἶναι ὁδηγοὶ τοῦ ἔργου τούτου, καὶ ὁ θεὸς νὰ μᾶς ἀξιώσῃ νὰ [illegible] αὐτὰ εἰς τὴν
μακαριότητά σου, καὶ τὸν φιλόχριστον ἡμῶν βασιλέα· διὰ τὸν ὁποῖον παρακαλοῦμεν ἡμέρας τε
καὶ νυκτὸς νίκην καὶ κράτος κατὰ τῶν ὁρατῶν καὶ ἀοράτων ἐχθρῶν. καὶ ὑγείαν καὶ σωτηρίαν. ἀμήν.
ἀπὸ κωνσταντινουπόλεως. ἐν μηνὶ Ἰουλίῳ κε΄. ͵αχνε΄.

Τῆς θεοπροβλήτου μακαριότητός σου δοῦλοι μικροὶ καὶ ταπεινοὶ

Ἰωάννης καὶ [illegible] ἀδελφοὶ [illegible] γνήσιοι

2. GIM. Synod. gram. 2289 (Vlad. n° 511), fol. 1v.



3. GIM. Synod. gram. 2289 (Vlad. n° 511), fol. 2v.

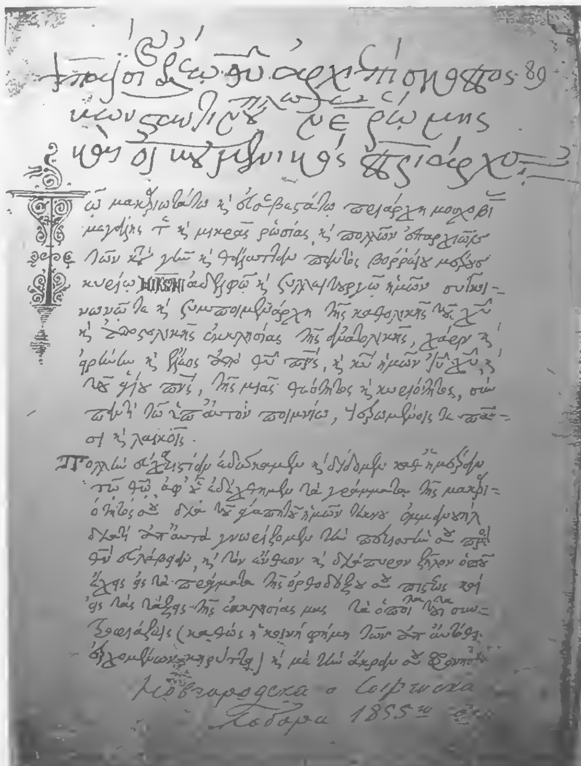
4. RNB. Sof. 1547, fol.82 (89).

146

مكاريوس برحمة الله تعالى البطريرك الانطاكي وساير المشرق

L: S:

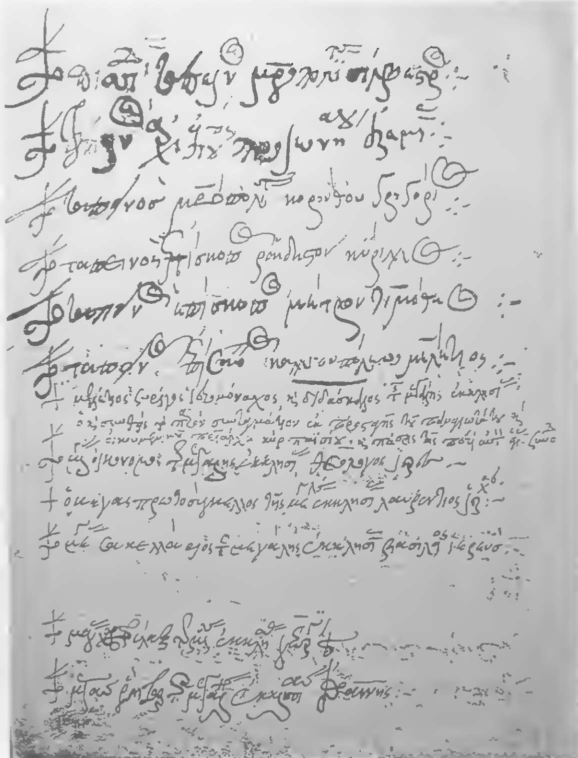
5. RNB. Sof. 1547, fol. 109v (116v).



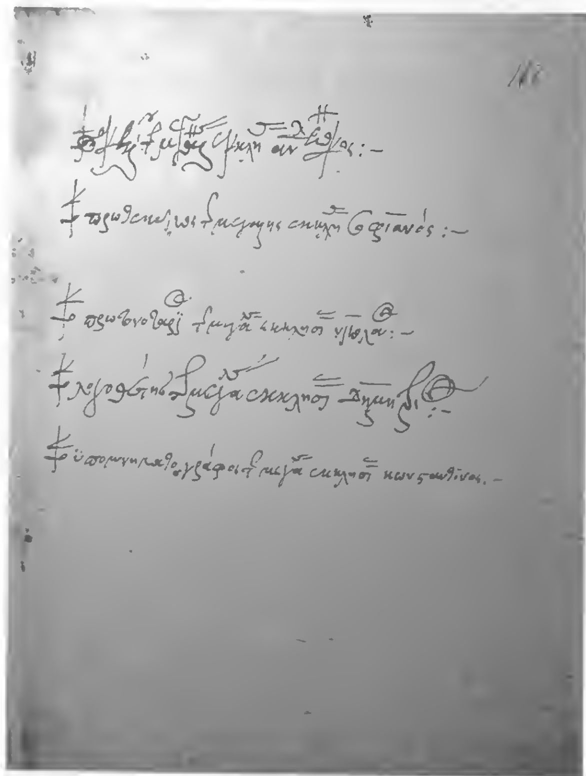
6. RNB. Sof. 1547, fol. 110 (117).

7. RNB. Sof. 1547, fol. 110 об. (117 об.).

8. RNB. Sof. 1547, fol. 111 (118).



9. *Confession orthodoxe* (Paris. gr. 1265), fol. 145v.



10. *Confession orthodoxe* (Paris. gr. 1265), fol. 146.



11. L'église du St-Sauveur à Berestovo, Kiev. Fresque représentant le métropolite de Kiev Pierre Moghila. Publ.: A. Жуковський, *Петро Могила й питання Єдности церков*, Київ 1997.

12. RGADA, f. 52, inv. 2, n° 81 (20.05.1631), fol. 1r. Lettre du métropolite de Thessalonique Athanase Patélare au patriarche russe Philaret Nikitič (partie supérieure).

13. RGADA, f. 52, inv. 2, n° 81 (20.05.1631), fol. 1r. Lettre du métropolite de Thessalonique Athanase Patélare au patriarche russe Philaret Nikitič (partie inférieure).

+

[illegible]

1. GIM Synod. gram. 2289 (Vlad. n° 511), fol. 1r.

Aryeh Kofsky and Serge Ruzer

Logos, Holy Spirit and Messiah: Aspects of Aphrahat's Theology Reconsidered

In the past, various scholars have attempted to discern a primitive creed in the writings of the early fourth-century author Aphrahat — the first Syriac Church Father. To this end, a comparison with other Syriac authors was conducted to discover the traits of a quasi-creedal formula shared by early Syriac Christianity — designed primarily as a baptismal proclamation — distinct from those known from the Greek tradition.[1] There seems to be a scholarly consensus regarding the basic absence of explicit Trinitarian and Nicene theology in Aphrahat's writings and their merely rudimentary Christology, which has prompted remarks concerning their "biblical" or "Jewish" character, and thus their inadequacy.[2] Nevertheless, the Aphrahatian corpus is not entirely devoid of

[1] See R. H. Connolly, "The Early Syriac Creed," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (1906), pp. 202-223, who discerns allusions to an actually existing Syriac symbol similar to those attested in the *Acts of Judas Thomas* and *Doctrine of Addai* (pp 202-203); idem, "In Aphraates *Hom.* I 19," JTS 9 [1908], pp. 572-576; P. Schwen, *Afrahat: Seine Person und sein Verstandnis des Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche in Osten* (Berlin, 1907), pp. 56-59. Cf. H L. Pass, "The Creed of Aphraates," JTS 9 (1908), pp. 267-284. Pass suggests that Aphrahat's creed derives primarily from an old Jewish (non-Christian) creedal formula that did not survive in the rabbinic literature. See also M.-J. Pierre, *Aphraate le sage persan: Les exposés*, SC 349 (Paris, 1988), SC 359 (Paris, 1989), pp. 153-156.

[2] See Connolly ("Early Syriac Creed," pp. 202-203), who even sees some points in Aphrahat's argument as anti-Nicene. According to Schwen (*Afrahat*, pp. 59, 62, 91), although Aphrahat's church had a "tripartite" knowledge of faith, its form and content cannot be ascertained, and this knowledge in itself was not highly valued. Thus the Trinitarian formulas, baptismal and otherwise, that nevertheless appear in Aphrahat should be understood as elements of a foreign outlook and as taken from the liturgy. See also F. Loofs (*Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus* [Leipzig, 1930], pp. 258, 260), who regards Aphrahat's Christology as a basically Messsianic-Johannine one; J. Neusner, *Aphrahat and Judaism: The Christian Jewish Argument in Fourth-Century Iran* (Leiden, 1971), pp. 130-131; Pierre, *Aphraate*, pp. 144-145, 156-162. For a more complex background to Aphrahat's thought, which may have included elements of Jewish Hellenistic and Greco-Roman culture, see R. Murray, "Hellenistic-Jewish Rhetoric in Aphrahat," in R. Lavenant (ed.), *III Symposium Syriacum: Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures* (Rome, 1983), pp. 79-85

theology; moreover, "heterodox" theological notions are evident, dispersed throughout the *Demonstrations*.[3]

Various explanations have been offered for this situation. Some scholars regarded Aphrahat's unelaborated statements as conditioned by the particular context of his expositions: be it a response to the theological query of his correspondent, possibly bewildered by Bardaisan's views, or a polemical agenda aimed at refuting Jewish arguments, with the apologetic framework dictating tactical appropriation of the rival's notions.[4] Another *ad hominem* explanation relates to the non-theological hortatory context of many expositions directed toward Aphrahat's fellow ascetics.[5] Underlying some of these appraisals one may discern a motivation — conscious or unconscious — to overcome the inherent theological dissonance by viewing Aphrahat in light of mainstream theological tradition, particularly Nicene theology and post-Nicene Christology.[6]

However, since it is almost impossible to trace in Aphrahat acquaintance with earlier Christian Greek literature, let alone apologetic writings, it may be alternatively suggested that Aphrahat's concepts represent, at

---

[3] For the Syriac text of *Demonstrations* 1-22, see ed and Latin trans. I. Parisot, Patrologia Syriaca 1 (Paris, 1894). For *Demonstration* 23, see Parisot, Patrologia Syriaca 2 (Paris, 1907), cols. 1-150. For a French translation of the text, see Pierre, *Aphraate* (note 1 above). For an English trans., see W. Wright, *The Homilies of Aphraates, the Persian Sage* (London, 1869); for partial translations, see J. Gwynn, NPNF 13 (1898), pp. 345-412; Neusner, *Aphrahat and Judaism*, pp. 19-119

[4] See, for example, Connolly, "Early Syriac Creed," pp. 203-206; Pass, "The Creed of Aphraates," pp. 267-284; I. Ortiz de Urbina, "La controversia di Afraate coi Giudei," *Studia missionalia* 3 (1947), pp. 85-106; Neusner, *Aphrahat and Judaism*, pp 130-131; A H Becker, "Anti-Judaism and Care for the Poor in Aphrahat's *Demonstration* 20," *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002), pp. 305-327 I. Stuckenbruck ("The 'Demonstration on Love' by Aphrahat the Sage: A Translation with Introduction," in P. J. Harland and C. T. R. Hayward [eds.], *New Heaven and New Earth: Essays in Honour of Anthony Gelston* [Leiden 1999], pp. 250-253) discusses possible reasons for Aphrahat's shift in later *Demonstrations* to anti-Jewish polemics.

[5] For Aphrahat's ascetic orientation, see, for example, S. H. Griffith, "Asceticism in the Church of Syria: The Hermeneutics of Early Syrian Monasticism," in V. L. Wimbush and R. Valantasis (eds.), *Asceticism* (Oxford, 1995), pp. 220-245; D. Juhl, *Die Askese im Liber Graduum und bei Afrahat: Eine vergleichende Studie zur frühsyrischen Frömigkeit* (Wiesbaden, 1996); A. I. Lehto, *Divine Law, Asceticism and Gender in Aphrahat's 'Demonstrations'* (Toronto, 2003).

[6] See for example, F. P. Ridolfini ("Problema trinitario e problema cristologico nelle 'dimostrazioni' del 'sapiente persiano,'" *Studi e richerche sull'oriente cristiano* 2 [1979], p 101), who claims that in Aphrahat "there is nothing explicitly contrary to orthodox doctrine." For an overview of apologetic approaches to Aphrahat's theology, see W L. Petersen, "The Christology of Aphrahat, the Persian Sage: an excursus on the 17[th] Demonstration," VC 46 (1992), pp. 241-256. According to Petersen, Aphrahat's Christianity is "orthodox" in the sense that it represents a "normative" Judaic-Christian outlook, offering a glimpse of a Christology confessed by early Syriac Christians, a relic inherited from primitive Christianity.

least partially, an original line of thinking rooted in an independent ancient Oriental tradition.[7] This stance was indeed advocated by various scholars, who also argued that Aphrahat's statements in what may seem a clearly polemic context do not in fact contradict or deviate from his views elsewhere. These scholars, notably Friedrich Loofs, Ignatius Ortiz de Urbina and Peter Bruns, further attempted a basic reconstruction of the pristine theology present in Aphrahat.[8]

In this study we adopt the basic orientation of these scholars — namely, that despite the non-theological nature of the *Demonstrations* it is possible to discern in Aphrahat certain core notions reflecting a basic theological outlook — beyond the exigencies of polemical discourse — and representing an independent tradition. We thus aim to reassess Aphrahat's theology while reexamining the principal views of our predecessors and offering some new suggestions. Focusing on explicit and implicit theological notions in Aphrahat's corpus, we deem it advantageous, however, to eschew further attempts to reconstruct a putative quasi-creedal formula as such. It should be borne in mind that Aphrahat not only did not supply us with any systematic theological discussion, but that he may in fact not have entertained a coherent theological outlook at all. This may account for various contradictory notions coexisting in his thought, which may in turn reflect the relatively fluid state characteristic of his native tradition. This observation should inform any attempt to reconstruct Aphrahat's theological views; nevertheless, it should not discourage such an endeavor.

THE GODHEAD

The following baptismal formula is attested in Aphrahat's *Demonstrations*:

> If you regard as true the three sovereign and glorious names pronounced over your head: Father, Son, and Holy Spirit (ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ)

---

[7] See, for example, Loofs, *Theophilus von Antiochien*, pp. 258-259, 296 According to Loofs there is in fact no Greek influence on Aphrahat's Syriac and no explicit evidence for his use of LXX. Schwen (*Afrahat*, p. 61), however, argues for a specific affinity between Origen and Aphrahat on a certain point.

[8] See F. Loofs, *Theophilus von Antiochien*, pp. 257-299; I. Ortiz de Urbina, *Die Gottheit Christi bei Afrahat*, OCh 31.1 (Rome, 1933); P. Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 4 (Bonn, 1990). Ridolfini, however distinguishes among various groups of demonstrations regarding their theological stance. See Ridolfini, "Problema trinitario e problema cristologico," p. 100. For an early attempt at reconstructing Aphrahat's Christology, see A Hudal, "Zur Christologie bei Afrahates Syrus," *Theologie und Glaube* 3 (1911), pp. 477-487.

when you received your sign of life (ܪܘܫܡܐ ܕܚܝܝܟ), and if you hold as true the baptism, you will not commit perjury by your head.[9]

This formula, appearing also elsewhere in Aphrahat in a non-baptismal laudatory context,[10] might arguably be no more than a mere attestation of baptismal ritual tradition going back to Matt 28:19, without necessarily indicating a Trinitarian concept. This is especially so in light of its variation — devoid of a particular Trinitarian import — attested in the same *Demonstration*: "God is one, and one is his Christ (ܡܫܝܚܗ), and one is the Spirit (ܪܘܚܐ), one is the faith, and one is the baptism."[11] It may be cautiously asserted, then, that while the recurrence of the formula in Aphrahat is theologically charged, the exact meaning of the underlying notion remains undefined.

Aphrahat clearly ascribes importance to the Johannine foundational logos prologue. It should be kept in mind that for him these logos verses institute the beginning of his gospel tradition of the *Diatessaron*.[12] Moreover, in his reference to John 1:1, he seems to refer to the logos as Christ: "And also the word and discourse of the Lord is Christ (ܡܠܬܗ ܘܡܐܡܪܗ ܕܡܪܝܐ ܡܫܝܚܐ ܗܘ), as is written in the beginning of the Gospel of our Saviour (ܡܚܝܢ): 'in the beginning was the Word (ܡܠܬܐ)' (John 1:1)."[13] Elsewhere, it clearly appears that for Aphrahat the logos of John is the external voice of God and the proclamation of his soteriological revelation, rather than God's inner thought. More specifically, in *Dem*. 8 it pertains to the revelation of the eschatological resurrection, with Christ as the living word of God to men and the embodiment of his speech.[14]

So the word (ܦܬܓܡܐ) that He shall send through his Christ, who is himself the Word and the message (ܡܠܬܗ ܘܦܬܓܡܗ), shall return to him with great power.... As it is written, 'In the beginning was the voice,' (ܒܪܫܝܬ ܩܠܐ

[9] *Demonstrations* 23.63.

[10] *Dem*. 23.61.

[11] *Dem*. 23.60.

[12] See Ephrem's *Commentary on the Diatessaron*, pp. 2-7, ed. and Latin trans. L. Leloir (Dublin, 1963); Eng. Trans. C. McCarthy (Oxford, 1993). It is generally believed that the *Diatessaron* was still the common form of the Gospels used in the Syriac-speaking Churches of the fourth century.

[13] *Dem*. 1.10. On Aphrahat's use of John, see T. Baarda, *The Gospel Quotations of Aphrahat the Persian Sage*. Vol. 1: *Aphrahat's Text of the Fourth Gospel* (Amsterdam, 1975).

[14] *Dem*. 8.15-16. See Loofs, *Theophilus von Antiochien*, pp. 262-263; Ortiz de Urbina, *Die Gottheit Christi*, pp. 86-87; Ridolfini, "Problema trinitario e problema cristologico," pp. 107-108; Bruns (*Das Christusbild Aphrahats*, p. 139), who also adduces *The Acts of Thomas* as an early witness to the idea of Christ as the voice of God. For discussion of the various terms used by Aphrahat to denote the logos (ܡܠܬܐ ,ܩܠܐ ,ܡܐܡܪܐ ,ܦܬܓܡܐ), see Schwen, *Afrahat*, p. 84; Bruns, ibid.

ܗܘܐ) that is the Word (ܗܘܝܘ ܡܠܬܐ). Again he said, 'The Word became a body (ܦܓܪܐ)[15] and dwelt among us.' And this is that voice of God which shall sound from on high and raise up all the dead.

Beyond this, not much can be found in Aphrahat's writings regarding his understanding of the relationship between the Father and the Logos-Son-Christ.[16] It seems, however, that he does regard the logos as divine, originating from the light[17] or even from the essence (ܐܝܬܘܬܐ) of the Father: "We praise in you (Christ) Him who is of Himself, who separated you (ܦܪܫܟ) from his essence and sent you to us."[18] One should note that Aphrahat's usage of the word "essence" here is isolated and does not necessarily designate a technical term applied in a definitive theological context; hence it is not sufficient to indicate acquaintance with the Nicene formula.[19] In fact it is used here to refer to the sending of Christ by the Father to redeem humanity, and not to the Father-Son ontological relationship.[20] The idiom "light from light" attested in *Dem.* 17.2 may readily recall the Nicene creed; the context, however, is a list of titles of Christ and not of the pre-cosmic Logos-Son; moreover, this is the only title in the list coinciding with the Nicene triad ("God of God, Light of Light, true God of true God"). It is possible, then, that this title is included in Aphrahat's list due to its revelatory aspect, similar to his appeal to the theme of Christ as the light of revelation in *Dem.* 1.10 referred to above, elaborating on "light" verses from Isaiah 49:6, Psalms 118:105 and John 1:5-10. Thus it is doubtful whether this idiom is indicative of Aphrahat's knowledge of Nicea.[21]

---

[15] In the Pesh. "flesh" (ܒܣܪܐ).

[16] See also Ridolfini, "Problema trinitario e problema cristologico," p. 123; Pierre, *Aphraate*, pp. 167-170.

[17] *Dem.* 17.2.

[18] *Dem.* 23.52.

[19] Schwen, *Afrahat*, p. 83. Ridolfini ("Problema trinitario e problema cristologico," p 118), however, sees this expression as equal to the Nicene "homoousios" – though still with a residue of modalism, reminding us that the term "homoousios" itself was previously suspected of modalism.

[20] See Schwen, *Afrahat*, p. 83. But see also Ortiz de Urbina, *Die Gottheit Christi*, p. 89; Bruns, *Das Christusbild Aphrahats*, p. 146.

[21] Cf., however, Connolly ("Early Syriac Creed," pp. 212, 216), who discerns a connection in Aphrahat not only with Nicea but also with earlier Greek creeds. On Aphrahat's ignorance of the Arian controversy and the Nicene creed, see Schwen, *Afrahat*, p. 82. Ortiz de Urbina (*Die Gottheit Christi*, pp. 49-50) also regards as a quasi-Nicene formula the concluding phrase of the quoted passage (according to his own translation). "He [Christ] is the son of God and God who came from God" but here again he does not see any confirmation of Aphrahat's acquaintance with Nicea. For a similar reading of this sentence, see Pierre, v.2, p. 731; Bruns, *Das Christusbild Aphrahats*, p. 135. It seems, moreover, that the context of *Dem.* 17 is more amenable to the alternative translation pre-

The lack of Trinitarian elaboration notwithstanding, Aphrahat does use the title "firstborn son" (ܒܪܐ ܒܘܟܪܐ), though its meaning remains unclear. It cannot be excluded that Aphrahat here presents Christ literally as the "firstborn son" of Mary, as may be surmised from the sentence "firstborn son, child of Mary" (ܒܪܐ ܒܘܟܪܐ ܠܐܝܕܝܢ ܡܪܝܡ), which may refer to Matt 1:25, where the expression "firstborn son" has precisely this meaning.[22] Yet it cannot be excluded that Aphrahat's words also bear the theological idea of Christ's divine sonship, as indicated by the extensive usage of the appellation "son of God" in relation to Christ elsewhere in the *Demonstrations*. Even when such a hypothesis is considered, however, it is further unclear what this theological idea in fact means. As will be suggested below, it may well be that Aphrahat did not think here of a primordial divine birth as postulated by Nicea but rather understood the divine birth in connection with the mission of the Son, namely, coinciding with the "second," earthly birth of Christ.[23]

This issue is intrinsically connected with Aphrahat's understanding of the Logos-Christ's divine preexistence. This concept of preexistence seems to be reflected also elsewhere in Aphrahat's writings. For example, he states of Christ that "From the beginning he was with his Father" (ܡܢ ܪܫܝܬܐ ܠܘܬ ܐܒܘܗܝ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ),[24] "His dwelling place was in heaven";[25] or he portrays Christ's historical appearance in terms of a king who leaves "his place" (ܐܬܪܗ).[26] While there is scarcely any doubt that Aphrahat speaks here about the preexistence of Christ, it is quite possible that he intends the preexistence of Christ in the mind of God and not a distinct quasi-hypostatic one.[27] This was interpreted by Ridolfini as indi-

---

ferred by other scholars, among them Gwynn and Neusner: "We shall argue [in the course of the demonstration] concerning him that he who came from God is [rightfully called] son of God and God." See Nicene and Post-Nicene Fathers, v. 13 (reprint, Grand Rapids), p. 387; Neusner, *Aphrahat and Judaism*, p. 69. It should be noted also that the idiom "light from light" appears already in Hippolytus, *Adv. Noetum* 10-11, ed. R Butterworth (London, 1977).

[22] *Dem.* 14.39. Ridolfini regards this expression, as well as some others, as reflecting an Antiochene Christological tendency and also Aphrahat's adoptionist milieu. See Ridolfini, "Problema trinitario e problema cristologico," pp. 110-111.

[23] See Pierre, *Aphraate*, pp. 167-170 Ridolfini ("Problema trinitario e problema cristologico," pp. 115, 125) sees here a reflection of the reality of an adoptionist milieu. The Nicene definition of the eternal coexistence of the Father and the Son seems to be reflected already in *Liber Graduum* 30.24, ed. M. Kmosko, Patrologia Syriaca, vol. 3 (Paris, 1926). Eng. trans. R. A. Kitchen and M. F. G. Parmentier (Kalamazoo, 2004).

[24] *Dem* 1.8.

[25] *Dem.* 6.9.

[26] *Dem.* 23.50.

[27] Cf Ortiz de Urbina (*Die Gottheit Christi*, pp. 83-85), who argues for a hypostatic interpretation of Aphrahat's idea of the logos' preexistence. See also Bruns, *Das Christusbild Aphrahats*, p. 137.

cating a residue of a "modalist" theology in Aphrahat.[28] Further on we shall see that Aphrahat postulates just such a mode of divine noetic existence for Adam, as the first to be conceived in God's mind before actual creation,[29] and it may be surmised that Aphrahat assumed a similar preexistence for Christ.[30]

Views advocating the noetic preexistence of the patriarchs and the Messiah are well attested in early Jewish sources.[31] Thus in 1 Enoch we find a tradition in which the Messiah was "called by name" before creation;[32] and an early rabbinic midrash attested in *Genesis Rabbah* states emphatically that:

> "In the beginning God created." Six things preceded the creation of the world; some of them were actually created while the creation of the others was already contemplated. The Torah and the throne of glory were created.... The patriarchs, Israel, the temple and the name of Messiah were contemplated.[33]

These and similar ideas should be taken into account when discussing Aphrahat's stance; it is against this backdrop that his position can be properly appreciated. Yet there is also at least one saying which indicates that Aphrahat may have entertained a notion of a pre-cosmic individual existence of the Christ-Logos. Unlike the picture of the resurrected Christ as the high priest of the heavenly tabernacle in the Epistle to the Hebrews and elsewhere in Aphrahat's own writings,[34] here Aphrahat's Christ dwells in God's tabernacle already before his earthly mission, being worshiped by the celestial host: "He had been ministered to in the Tabernacle of His Father, yet let himself be served by the hands of men."[35] This isolated saying, appearing in a hymn-like passage, does not seem to integrate into the overall tentative reconstruction of Aphrahat's thought, and it may be another indication of the somewhat fluid state of his theological thinking. It is also possible that liberties of the poetic

---

[28] Ridolfini, "Problema trinitario e problema cristologico," pp. 110, 114. 125. See, however, Pierre, *Aphraate*, pp. 156-162.

[29] *Dem.* 17.7.

[30] See also Bruns, *Das Christusbild Aphrahats*, p. 135.

[31] For a discussion of the heavenly existence of both Old Testament and contemporaneous charismatic figures in the late Second Temple period, see M. Navon, "Messianic Figures in Second Temple Judaism: Relationship between the Charismatic Leader and His Adherents," Ph.D. dissertation, The Hebrew University of Jerusalem (Jerusalem, 2004)

[32] 1 Enoch 48:1-9.

[33] *Gen. R.* 1.4.

[34] See, e.g., *Dem.* 2.6; 20.16.

[35] *Dem.* 6.9.

genre allowed Aphrahat a certain amount of theological space and flexibility here.[36]

Although, as noted, Aphrahat has little to say regarding the relationship between the Father and the Son, it seems that when he does so he presupposes a hierarchical concept of subordination.[37] This comes amply to the fore in the following passage, where Aphrahat interprets Jacob's ladder as a prefiguration of the Cross:

> This is the mystery of our Saviour whom Jacob saw. The gate (ܬܪܥܐ) of heaven is Christ (Messiah ܡܫܝܚܐ) as he (Jesus) said: "I am the gate of life; whoever enters through me shall live for ever" (John 10:9);[38] as David also said: "This is the gate of the Lord; the righteous shall enter through it." (Ps 118:20). And again the ladder that Jacob saw is the mystery (ܐܪܙܐ) of our Saviour (ܦܪܘܩܢ) upon which the righteous climb from below to the height, and again, this is the mystery of our Saviour's cross that was raised up as the ladder. "And the Lord is standing above him" (Gen 28:13), meaning that the Lord of All is above the Messiah, as also the blessed apostle said: "The head of Christ is God" (1 Cor 11:3).[39]

The above examples pertaining to the ontological status of the Messiah-Logos are not part of a systematic theological elaboration. Aphrahat nowhere connects the logos concept to a pre-cosmic divine reality. The focus is rather on the mission of Christ as savior. Moreover, it is striking that although Aphrahat must have been familiar with the Johannine doctrine, the Christ-Logos is not mentioned in his classical role as the agent of creation even in Aphrahat's explicit reference to the prologue to John in a passage from *Demonstration* 1 briefly related to earlier. Aphrahat's emphasis here is rather on the light imagery of the logos as mediator of revelation:

> And also with reference to Christ was this said... that he was given as a light to all the Gentiles as the prophet Isaiah said: "I have given you as light to all

---

[36] For such a distinction of genres affecting theological stances, see, e.g., A Kofsky and S. Ruzer, "Justice, Free Will, and Divine Mercy in Ephrem's Commentary on Genesis 2-3," Mus 113 (2000), pp. 320-321, 331.

[37] See also Ortiz de Urbina, *Die Gottheit Christi*, pp. 78-80; Petersen, "The Christology of Aphrahat," pp. 243, 250-251. Ridolfini ("Problema trinitario e problema cristologico," p. 109), however, discerns in Aphrahat a notion of equality between the divinity of the Father and that of the Son — not supported, to our mind, by Aphrahat's text.

[38] This is slightly different both from the *textus receptus*, which has: "I am the door; if any one enters by me, he will be saved," and from the Peshitta: "I am the gate, whoever enters by me shall live/be saved." For Aphrahat's New Testament quotations, see O. E Evans, *Syriac New Testament Quotations in the Works of Aphraates and Contemporary Sources* (Leeds, 1951).

[39] *Dem.* 4.5.

the gentiles, that you should be my redemption to the ends of the earth." (Isa 49:6) And furthermore David also said: "Your word is a lamp unto my feet and a light unto my paths." (Ps 119:105) And also the word and discourse of the Lord is Christ, as is written in the beginning of the gospel of our saviour: "In the beginning was the word." (John 1:1). And with regard to the light there again he bore witness: "The light was shining in the darkness and the darkness comprehended it not." (John 1:5) What then is this?... Clearly Christ, whose light shone in the midst of the people of the house of Israel.[40]

Furthermore, as certain core passages indicate, Aphrahat seems to emphasize exclusively the Father as creator without ascribing any role to the Logos-Christ in the process of creation.[41] Thus in his programmatic response to the creed proposed by his anonymous friend in the same *Demonstration*, Aphrahat establishes as true faith that "when a man believes in God the Lord of all, who made the heaven and earth and the seas and all that is in them; and He made Adam in his image; and he gave the law to Moses; He sent of his spirit upon the prophets; He further sent his Christ into the world."[42] Here too the role of Christ is clearly limited to his revelatory mission, in continuation of the previous stages of divine revelations to the prophets. Yet in light of the foregoing discussion it appears that Aphrahat identifies here Christ with the logos. Thus the logos also seems to be understood in his "individual" existence as connected exclusively with soteriology.[43] It seems, then, that Aphrahat, unlike such authors as Justin and Eusebius,[44] knew nothing about the activity of the logos in Old Testament revelations commonly ascribed by him to the Spirit.[45]

The exclusive role of the Father in creation distinguishes Aphrahat's outlook from other Syriac writers; this is evident especially in his concept of Adam's creation. Even Ephrem, who opposes attempts — derived from the exegetical need to explain the plural of "Let us make man in our

---

40 *Dem.* 1.10.

41 For a radically different, more "traditional" understanding of the Son as creator in Aphrahat, see, for example, Pierre, *Aphraate*, pp. 151-152

42 *Dem* 1.19.

43 See also Bruns, *Das Christusbild Aphrahats*, p 141. Loofs (*Theophilus von Antiochien*, p. 262) argues that Aphrahat had no knowledge of a concept of the hypostatic logos whatsoever. Ortiz de Urbina (*Die Gottheit Christi*, pp 90-92), however, discerns in Aphrahat the primordial hypostatic generation of the Son-Logos.

44 Justin Martyr, *Dial. c. Tryp.* 56, ed. E J. Goodspeed (Göttingen, 1914); Eusebius of Caesarea, *Eclogae Propheticae* 1.3, PG 22; *Hist. Eccl.* 1.2.7-8, ed. E. Schwartz, GCS 2/1-3 (Leipzig, 1903-1908); *Demonstratio Evangelica* 5.9.8, ed. I. A. Heikel, GCS 6. (Leipzig, 1913). This motif, however, was not common among early Christian writers.

45 See also Schwen, *Afrahat*, p. 83; Loofs, *Theophilus von Antiochien*, p. 263. Bruns (*Das Christusbild Aphrahats*, p. 137), in contrast, discerns in *Dem.* 4.6 the concept of Christ's power active in the patriarchs.

image..." (Gen 1:26) — to read Trinitarian exegesis into the first stages of the Genesis narrative, nevertheless embraces such an exegesis when it concerns the creation of Adam.[46] Not so Aphrahat, for whom the logos plays no part whatever even at this stage.[47] The limiting concept of the logos is particularly emphasized in *Demonstration* 17, where the Christ-Logos is absent from any discussion of creation attributed solely to God the Father. Thus, arguing for the legitimacy of worshiping Christ, Aphrahat claims:

> Now if they worship and honour with the name of worship (ܣܓܕܬܐ) the evil men, those who in their iniquity even deny the name of God, but they do not worship them as their maker (ܥܒܘܕܗܘܢ), as though they worshipped them alone, and so do not sin, how much the more is it appropriate for us to worship and honour Jesus who turned our stubborn minds from all our worship of vain error and taught us to worship, serve, and work for one God, our father and our maker (ܥܒܘܕܢ).[48]

Aphrahat, then, clearly justifies here the worship of Christ, provided that Christ is not ascribed any role in creation, God the Father being the sole creator.[49] The anti-Jewish polemical context of this demonstration should naturally be taken into account; yet it would be far-fetched to assume that this heterodox ("Judaized") line of thought, constituting the *core element* of our author's argument aimed at his home audience, would be a merely tactical device. It should be added that when Aphrahat elsewhere in *Demonstration* 17 does employ a rhetorical maneuver contradicting his own theological stance, he explicitly says so:

> But if you should say that the Messiah has not yet come, I will grant this also to your contentiousness. For when he comes, it is written, "Peoples will hope in him" (Gen 49:10). Lo, I who am of the peoples have heard that the Messiah has come. And before he had yet come, I went ahead and believed in him. And through him I worship the God of Israel. Perhaps when he comes, he will censure me that before he came, I already believed in him? But, O fool, the

---

[46] Ephrem, *Commentary on Genesis* 1.28, ed. R.-M. Tonneau, CSCO 153, Scriptores Syri 72 (Louvain, 1955). See the discussion in Kofsky and Ruzer, "Justice, Free Will, and Divine Mercy," pp. 316-319.

[47] See also *Dem.* 17.7. In Dem 18.10, however, Aphrahat refers to the Holy Spirit as Adam's mother. For the Spirit (ܪܘܚܐ) as feminine in early Syriac usage, see Ortiz de Urbina, *Die Gottheit Christi*, p. 126.

[48] *Dem.* 17.8. See discussion, below.

[49] See Connolly, "Early Syriac Creed," p. 206. For adoption of the "Johannine-orthodox" view of the Son-Logos' role in creation in Syriac literature shortly after Aphrahat's time, see *Liber Graduum* 30.23 and passim.

> prophets have not permitted you to say that the Messiah has not yet come, for Daniel confutes you saying....[50]

Our conclusion is, therefore, that, viewed in the context of the broader Aphrahatian corpus, the concept of the non-creating Logos-Christ reflects Aphrahat's true theological stance.[51] This conclusion depends, however, on the understanding of Christ's title (ܒܪܐ) in *Dem* 17.2, appearing in a creed-like formulation, which was understood by some scholars as the participle form of the verb "create" (*bare*) — hence "creator"[52] — whereas others preferred the reading *bra*, meaning "son."[53] In light of the foregoing discussion, we tend to accept the latter reading as better suiting the overall argument in *Demonstration* 17 as well as being consistent with the evidence throughout the *Demonstrations*. If such a position was indeed advocated by Aphrahat, as argued, it may point to his possible idiosyncratic understanding of John 1:3 — clearly part of Aphrahat's *Diatessaron* reading — as indicating creation by God the father and not by the logos.

We therefore venture the hypothesis that while the doctrine of the logos as God's thought and emanated speech constituted a natural background of Aphrahat's thinking, for him the distinct quasi-hypostatic reality of the Christ-Logos is generated only in the context of Christ's revelatory and soteriological mission.[54] Such a concept seems to leave no room for the traditional role of the hypostatic logos as a medium of creation. This outlook emphasizes the ontological uniqueness and unity of God the creator through a subordinationist concept of the relationship between the Christ-Logos and the Father. Moreover, Aphrahat seems to advocate a quasi-hypostatic existence of the logos that was generated in time from the essence of the Father.[55] This view is somehow reminiscent of that ascribed to Paul of Samosata regarding the monarchic existence

---

[50] *Dem*. 17.10.

[51] Aphrahat, however, seems eager to emphasize that it is the same one God who revealed himself in creation, in the prophets and in Christ According to Schwen (*Afrahat*, pp. 72-73), this emphasis should be understood in light of contemporaneous dualistic heresies.

[52] See, Gwynn's translation, p. 387; Parisot's, translation, col. 788; Newsner's translation, p. 68; Pierre's translation, vol. 2, p. 731; Ortiz de Urbina, *Die Gottheit Christi*, p 49; Petersen, "The Christology of Aphrahat," p 243.

[53] See Connolly, "The Early Syriac Creed," p. 206, n 1; Bruns, *Das Christusbild Aphrahats*, p. 123.

[54] In fact the terms "hypostasis" (ܩܢܘܡܐ) and "Trinity" (ܬܠܝܬܝܘܬܐ) were not known to Aphrahat See Bruns, *Das Christusbild Aphrahats*, p. 143.

[55] Cf. Bruns (*Das Christusbild Aphrahats*, p. 140), who perceives a `concept of monarchic dynamism in Aphrahat and regards the evidence for a hypostatic preexistence of the logos as inconclusive

of the Father before the Incarnation.[56] Paul of Samosata allegedly taught a form of dynamic monarchianism in which the Godhead was a closely knit Trinity of Father, Wisdom and Word, and before creation formed a single hypostasis. In Christology he was a precursor of Nestorius, holding that the Word rested on the human Jesus as one person upon another, and also that the incarnate Christ differed only in degree from the prophets.[57] To some extent Aphrahat's position may also recall Arius' view of the logos as created in time, though Arius' doctrine maintained the creation of the logos *ex nihilo*, did not associate it with the Incarnation and ascribed to it a role in creation.

* * *

As with his unelaborated logos concept, Aphrahat did not have a clearly defined pneumatology. Yet certain notions indicate salient particularities of his overall view of the Holy Spirit and its divine character. Aphrahat's interest in pneumatology is almost to be expected in light of his heavy emphasis on the revelatory dimension of soteriology. Thus in response to the creed-like proposal of his friend, that it was God himself who "spoke in all the prophets," Aphrahat amended the suggested formula, emphasizing that "God sent of his spirit upon the prophets" (ܗܘ ܫܕܪ ܡܢ ܪܘܚܗ ܒܢܒ̈ܝܐ).[58] This in itself may seem no more than a general taditional statement regarding the intermediary role of the Spirit. Yet elsewhere Aphrahat declares explicitly that in baptism the believer receives "the Holy Spirit from a particle of the Godhead (ܪܘܚܐ ܩܘܕܫܐ ܡܢ ܒܢܝܪܐ ܕܐܠܗܘܬܐ) and it is not again subject to death."[59] He further specifies that at the time of death the "Spirit goes back again to Christ according to its nature."[60] These seem to be unequivocal statements regarding the divinity of the Spirit.[61] Moreover, it can be plausibly argued that while Aphrahat envisioned the Holy Spirit, like the logos, as derived from the essence of the Father, yet unlike the logos, the Spirit was perceived by him as a particle of the Godhead diffused among many,

---

[56] See Schwen, *Afrahat*, p. 83. Against this assessment, see, e.g , Ortiz de Urbina, *Die Gottheit Christi*, p. 123.

[57] See G. Bardy, *Paul de Samosate: Étude historique*, SSL 4 (Louvain, 1923); F. Loofs, *Paulus von Samosata*, TU 40 (Leipzig, 1924); H. D Riedmatten, *Les Actes du procès de Paul de Samosate: Étude sur la christologie du IIIe au IVe siècle*, Paradosis 6 (Fribourg, 1952).

[58] *Dem.* 1.19

[59] *Dem.* 6.14

[60] Ibid.

[61] Cf. Ridolfini, "Problema trinitario e problema cristologico," p 109 According to Ridolfini, for Aphrahat, Christ and the Holy Spirit are not distinguished from one another in the Trinitarian context.

possibly indicating the subordinated status of the Spirit in relation to the Christ-Logos.[62] Here, however, there is as yet no indication of either the individual distinct existence or the preexistence of the Spirit.[63] Given that Aphrahat does not refer to God's spirit in the context of creation, and that for Ephrem, his younger contemporary, God's spirit of Genesis 1:2 is not the Holy Spirit but a sort of a natural physical wind,[64] it may be that for Aphrahat, not unlike the individuation of the logos in its earthly mission, the spirit acquires a truly individual existence *ad hoc* upon its mission to prophets, its union with Christ, its acquisition by believers in baptism and ultimately at the resurrection.[65]

CHRISTOLOGY

Unlike later Syriac authors such as Philoxenus of Mabbug, Aphrahat throughout his *Demonstrations* refers only twice to the foundational incarnation verse of John 1:14, a fact that in itself may be indicative of his lack of emphasis on the doctrine of the incarnation.[66] The first instance is

---

[62] Cf. Ortiz de Urbina, *Die Gottheit Christi*, p. 132 See Schwen (*Afrahat*, p. 92), however, who regards Aphrahat's stance as basically binitarian — God and Christ, or God and the Holy Spirit — viewing the Logos-Christ and the Holy Spirit as essentially one See also Loofs, *Theophilus von Antiochien*, pp. 260-261, 279-280, who further argues that according to Aphrahat the divine in Christ comes from the essence of God and is to be identified as the Spirit of God, namely the Holy Spirit. Aphrahat's ancient concept is thus near to *dynamic monarchianism*, and his Christology should be viewed as a spirit Christology (ibid., pp. 268-269, 278).

[63] See Schwen (*Afrahat*, pp. 90-92), who argues that for Aphrahat the Holy Spirit is not perceived as a divine person in the sense of the later Council of Constantinople (381) — according to the Trinitarian formula of equality and identity of essence Moreover, the Holy Spirit is for Aphrahat either subordinate to Christ or one with him. Cf. Ridolfini ("Problema trinitario e problema cristologico," p 121), who even sees here a modalist impression regarding the relationship between the Son and the Holy Spirit

[64] Ephrem, *Commentary on Genesis* 1:2, ed. R.-M. Tonneau, CSCO 153, Scriptores Syri 72 (Louvain, 1955)

[65] See Oritz de Urbina (*Die Gottheit Christi*, p. 138), who concludes that it is impossible to discern in Aphrahat hypostatic existence of the Spirit. He nevertheless discusses the possibility (ibid., pp. 127-129) that the Spirit in Aphrahat can be identified with the feminine divine Wisdom (ܚܟܡܬܐ).

[66] See *Philoxène de Mabbog. Commentaire du prologue johannique*, ed and French trans. A. de Halleux, CSCO 380-381, Scriptores Syri 165-166 (Louvain, 1977); A. Kofsky and S. Ruzer, "Christology and Hermeneutics in Philoxenus' Commentary on John 1·14," OCP 71 (2005), pp. 343-362. Ridolfini states emphatically that in Aphrahat nothing is in fact said on the incarnation of the logos. See Ridolfini, "Problema trinitario e problema cristologico," p 121. See also Bruns, *Das Christusbild Aphrahats*, p. 192. Loofs (*Theophilus von Antiochien*, p. 271), moreover, denies the very concept of the incarnation of the logos in Aphrahat, and further argues that even the foundational incarnation verse (John 1·14) and the *kenosis* verses (Phil 2:6ff, 2 Cor 8:9) are understood by Aphrahat as referring to

in *Dem.* 6.10, where Aphrahat expounds John 1:14 as a divine utterance coming from above, articulated in the words of the verse: "The Word became flesh and dwelt among us," with reference to the annunciation episode (Luke 1:26-38). He thus assigns to Gabriel an active role in the incarnation, perhaps even that of transporter of the logos, the logos representing mainly the divine message to Mary. It seems that here Gabriel plays the role of the herald in an Old Testament sense as prophetic bearer of the word of God.[67] The second reference to John 1:14 is in *Dem.* 8.15, quoted above, where the logos of the Johannine passage is interpreted as relating to God's "voice" that, having been sounded from heaven, further "dwells in our body" and "from within" brings our bodies to resurrection. The general context of this passage is a chain of prophetic utterances pertaining to cases of resurrection: Ezekiel's general prophecy (37:1-10), Elijah and Elisha, and Jesus himself (Luke 7:14, Mark 5:47, John 11:43). All this may further strengthen the impression of the subordinate status of the logos, its predominant character as the divine vocal message and its quasi-hypostatic being as pertaining only to the post-incarnation scene. Moreover, at this latter phase, the logos seems "to dwell in the flesh" — not only of Christ but of each believer destined for resurrection. One may say, therefore, that Aphrahat's understanding of John 1:14 undermines the hypostatic potential of John 1:1-3.

The peculiarity of Aphrahat's stance becomes all the more clear when compared with Ephrem's commentary to the same Johannine passage incorporated in the *Diatessaron*. It should first be noted that Ephrem's elaboration contains what seems to be explicit polemics against some of the ideas propagated earlier by Aphrahat. Thus Ephrem rejects the notion of the logos being the Father's voice, stating instead that the logos is the Father's image: "Thus he was not the voice (ܩܠܐ), he was the likeness (ܕܡܘܬܐ) of his Father. He was not the voice of the Father, but his image (ܨܠܡܗ)."[68] Likewise Ephrem rejects the presentation of the Son as the Father's thought (ܚܘܫܒܐ), adducing ingenious arguments against this notion.[69] Ephrem is already clearly influenced by Nicene Trinitarian

the historical Jesus and the spirit inside him, as well as to the presence of the spirit in human beings in general, indicating the entrance of the divine into the world. For an opposite view, however, see Ortiz de Urbina, *Die Gottheit Christi*, pp. 104-105.

[67] See Bruns, *Das Christusbild Aphrahats*, p. 138. Aphrahat's words, however, were also interpreted by some scholars as more compatible with the logos incarnation doctrine, where the logos in fact descended into Mary, Gabriel serving solely as herald of the incarnation event. See the English and French translations by Gwynn (*Nicene and Post-Nicene Fathers*, v 13 p 369) and Pierre (*Les Exposés*, v. 1, p. 392) respectively.

[68] Ephrem, *Commentary on the Diatessaron* I.3. On the meaning of (ܕܡܘܬܐ) in Aphrahat and Ephrem, see E. Beck, "Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephram," OC 42 (1958), pp. 19-40.

[69] Ephrem, *Commentary on the Diatessaron* I.3, 5.

theology, advocating a quasi-hypostatic understanding of the logos and its role in creation.[70] Regarding John 1:14, Ephrem's emphasis is decisively on the incarnation motif, on "The Word that clothed itself with a body." Unlike Aphrahat, the logos for Ephrem here signifies neither the divine voice and message concerning the birth of Christ and the resurrection of the dead, nor the divine power dwelling "in us" active in the resurrection, but primarily the incarnation of the hypostatic preexistent logos.[71]

> After having completed the account concerning the Word, under what form, up to what point and for what motive it lowered itself, [the evangelist] said elsewhere, "The Word itself became a body and dwelt among us." Now, all that you hear after the completion of the account of this Word, you should not understand it in relation to the Word merely in itself, but to the Word that clothed itself with a body. Consequently, these are mixed accounts, they are divine in their entirety, and they are also human, apart from that [Word] which is the first and the beginning of everything.[72]

All differences notwithstanding, it seems that Aphrahat did entertain a certain notion of incarnation, albeit undeveloped, reflected mainly in his usage of the language of clothing or putting on a body by the logos. Yet it is not possible to apply Aphrahat's Christology of putting on the body to the schemes of logos/sarx and logos/anthropos. This ambiguity led both monophysite and Nestorian theologians to use Aphrahat in support for their views.[73] Although various scholars asserted that the idiom "putting on a body" (ܠܒܫ ܦܓܪܐ) reflects a typical technical Syriac usage denoting the incarnation,[74] the exact meaning of most of these expressions in Aphrahat remains somewhat elusive, lacking the explicit technical terms used by later Syriac writers, such as ܐܬܒܪܢܫ, ܐܬܓܫܡ, ܐܬܒܣܪ.[75] In some instances, Aphrahat's usage clearly signifies the

[70] Ephrem, *Commentary on the Diatessaron* I.4-5.

[71] Ephrem, *Commentary on the Diatessaron* I.8.

[72] Ibid.

[73] See S. Brock, "Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition," in M. Schmidt (ed.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den ostlichen Väter und ihren parallelen im Mittelalter* (Eichstatt, 1981), p. 25.

[74] R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition* (Cambridge, 1975), pp. 69, 310-312; Ridolfini, "Problema trinitario e problema cristologico," pp 113, 117, 125. For the opposite understanding, see Loofs, *Theophilus von Antiochien*, p. 271; Ortiz de Urbina, *Die Gottheit Christi*, p, 107. For Aphrahat's predilection for clothing metaphors in general and for the wider Syriac usage of such metaphors, see Brock, "Clothing Metaphors," pp. 11-40; Bruns, *Das Christusbild Aphrahats*, p. 191.

[75] See Connolly, "Early Syriac Creed," p. 212; Bruns, *Das Christusbild Aphrahats*, p. 189.

clothing of the soul with a human body common to all newborns, the Messiah included, as in the following: "Our lord Jesus the messiah was the only innocent (ܙܟܝܐ) among all the newly born (ܝܠܝܕܐ), those who put on a body (ܕܠܒܫܘ ܦܓܪܐ)."[76] The Syriac pun used further on in this passage leaves no doubt that the innocence pertains to the Messiah's earthly life, not to a kind of pre-incarnation stage: "As he (Jesus) bears witness on himself, saying: 'I have overcome (ܙܟܝܬܗ) the world' (John 16:33). And also the prophet witnessed concerning him: 'He committed no sin and no wrong was found in his mouth.'"[77]

In *Demonstration* 23, however, Aphrahat several times refers specifically to putting on a body by the Messiah in a way that seems to be intrinsically connected to the sending of the Christ-logos into the world and hence to his salvific mission. Thus while repeatedly emphasizing the identity of Christ's body with that of the rest of humanity[78] — a common soteriological motif — he distinguishes its putting on by the Messiah from the broader application of the clothing metaphor to all humans:[79] "He (Christ) put on a body made of dust and drew it to his own nature, and he planted in us the salt that annuls putrefaction."[80] Paradoxically, the very need to demonstrate the full humanity of Christ's body indicates that Aphrahat shares the notion of the divinity of Christ as essentially distinguished from humanity:

> Had he been heard when he asked to [escape] death being clothed with a body, who would have assured us our resurrection (ܩܝܡܬܐ)? .... When he trembled before death, he did it with wisdom, to bring us help, in order to demonstrate clearly to all humanity the weakness of the body that he had clothed like us. For if he had not been born like us the path of death would not have been imposed on him. ... Had the Messiah not died in a body taken from us (humanity), he would have no guarantee (ܪܗܒܘܢܐ) to give us that we could receive with confidence that we should be resurrected.[81]

---

[76] See also Bruns (*Das Christusbild Aphrahats*, p. 193), who regards this lack of distinction between Christ's incarnation and the "incarnation" (e g , becoming human) of other men, as understandable in light of Aphrahat's close connection between anthropology and Christology.

[77] *Dem*. 7.1, alluding to Mal 2:6.

[78] According to Bruns, in Aphrahat the body of Christ is not important as an individual body, but rather as representing humanity and human history, in contradistinction to quasi-docetic expressions of early Syrian tradition. Aphrahat maintains the full humanity of Christ, emphasizing his passion and his mortality (*Dem* 23.11). See Bruns, *Das Christusbild Aphrahats*, p. 193.

[79] Cf. Ridolfini, "Problema trinitario e problema cristologico," p 102.

[80] *Dem*. 23.49.

[81] *Dem*. 23.11 For a similar usage of the clothing metaphor in Aphrahat, see also *Dem*. 23 50. See also *Dem*. 6.10, where Christ's human body after the resurrection is described by Aphrahat as a hostage for him that was taken from humanity.

This pattern of thought, still no more than implicit in this passage, becomes apparent in *Demonstration* 6, where Aphrahat clearly distinguishes between the different "natures" of Christ's existence before and after his birth and the putting on of a body:

> When our Lord went outside of his nature (ܐܬܐ ܠܒܪ ܡܢ ܟܝܢܗ), he walked in our nature. Let us abide in our nature, that in the Day of Judgment (ܝܘܡ ܒܐܘܢܬܐ) he may cause us to partake of his nature (ܢܫܘܬܦܢ ܠܟܝܢܗ). ... If we honor him, we shall go to him (ܢܐܙܠ ܠܘܬܗ), who took upon him of our nature and so ascended.[82]

The exact meaning of Aphrahat's ܟܝܢܐ here has been much debated. In non-theological usage it may point to a particular property; denote things created or signify a status, position or situation or, alternatively, a proper natural condition. In a theological context, Ortiz de Urbina and Klijn argue that Aphrahat perceives the word "nature" in a spatial sense, as dealing not with a way of being or its essence but with a situation in which Christ and men happen to be. Thus it may refer also to the possibility for Christ to "change nature," meaning to "change place" from heaven to earth, and for men inversely to partake in a heavenly existence. Such an outlook may be termed the "Christology of exchange"; in this sense both Christ and men have a double nature/situation. Hence "nature" in fact indicates the existence of somebody or something as defined by the way it appears; consequently God's nature is observed in the act of redemption.[83] It should be emphasized that such an interpretation pertains to the term "nature" per se and does not exclude the possibility of Aphrahat's adherence to a traditional incarnation theology advocating an essential unity of natures without a fixed technical terminology, which would characterize later patristic elaborations.

Ridolfini — unlike Ortiz de Urbina and Klijn — regards Aphrahat's usage of the term "nature" as essentialist and close to that of patristic theology. He further perceives Aphrahat's stance as basically conservative Antiochene — namely, two perfect natures united in the one persona of Christ.[84] Bruns, however, adopts a middle course, arguing that Aphra-

---

[82] *Dem.* 6.10.

[83] See Ortiz de Urbina, *Die Gottheit Christi*, pp. 98-103; A.F.J Klijn, "The Word Kejân in Aphraates," VC 12 (1958), 58-65.

[84] Ridolfini, "Problema trinitario e problema cristologico," pp 107-109. According to Loofs (*Theophilus von Antiochien*, pp. 274-275, 297), though for Aphrahat the united person of the historical Jesus was larger than the one prosopon of the Antiochene union, he certainly did not think of a union of natures. Loofs, too, seems to cast Aphrahat here in an "orthodox" mold, avoiding suspicion of quasi-Nestorian associations. Thus Loofs admits the "diprosopic" character of Aphrahat's Christological expression — derived

hat's *kyana* has both spatial and metaphysical dimensions. This allows for a dynamic of essential interrelation between the divinity and humanity in Christ. According to Bruns, then, it is not a situation of a parallel existence but rather an introduction of the human earthly life into the divine form of being through Christ.[85]

We tend to side with those who believe that the usage here is not necessarily the technical Christological one prevalent later, in the fifth century.[86] Two additional arguments in this direction may be deduced from the same *Dem.* 6.10 just quoted. First, no distinction seems to be presupposed there between partaking of the logos-Messiah's pre-incarnation nature (ܟܝܢܐ) and "going to him" in resurrection. Second, it appears that Aphrahat in fact speaks here of two distinct natures, of Father and Son, both distinct from the human nature, a fact previously overlooked in Aphrahatian scholarship:

> When he came to us, he had nothing of ours, and also we had nothing of his, *the two natures being his and his Father's*.... (ܟܕ ܬܪ̈ܝܗܘܢ ܟܝ̈ܢܐ ܕܝܠܗ ܐܢܘܢ ܘܕܐܒܘܗܝ) And when he returned to him that sent him, he took away when he went, that which he had not brought (ܐܝܬܝ ܕܠܐ).[87]

We can therefore discern here an indication of a *triphysite* concept of sorts; though amorphous and unelaborated, it is definitely a far cry from common patristic notions.

Yet it seems apparent that Aphahat's thinking presupposes a certain basic notion of the Christ-Logos adopting a nature that was not originally his, and hence prone to be interpreted in terms of incarnation. It is, however, important to reiterate Aphrahat's emphasis on the soteriological function of the Messiah-Logos putting on a body, as well as his readiness to blur the distinction between the divine birth of Christ and the general human predicament of entering an earthly existence. The overall ensuing impression is, then, that although Aphrahat may have generally accepted some primitive form of incarnation doctrine and language, it nevertheless did not occupy an important place in his Christol-

---

however from West Syrian/Antiochene influence — but subordinates it to a basic concept of hypostatic unity in Christ.

[85] This metaphysical essential change of nature is paralleled, according to Bruns, in the change of the earthly nature to the spiritual one in the resurrection (*Dem.* 8.2) — against Klijn who regards also this change as an external spatial change of place. See discussion in Bruns, *Das Christusbild Aphrahats*, pp. 144-149.

[86] See also Ortiz de Urbina (*Die Gottheit Christi*, p. 121), who asserts that the divine-human connection in Christ is not addressed by Aphrahat, since in his time it had not yet become an important issue in Christological speculation. For another unspecified usage of "nature" terminology in early Syriac literature, see, e.g., *Liber Graduum* 22.13.

[87] *Dem.* 6.10.

ogy, which primarily aims at clarifying its soteriological content. The recurring notion of the Messiah putting on a body, and its analogy to ordinary human birth, may indicate an understanding of the relation between the incarnate logos and the human body, or the human body and the soul of Christ, where Aphrahat reflects some sort of a "proto-Nestorian" concept regarding this issue.

THE MESSIAH AND MESSIANIC SALVATION

Christ according to Aphrahat, then, is the logos that was sent into the world by God the Father, albeit with an emphasis mainly on the subordinate soteriological context of the messianic event rather then its pre-cosmic dimension. Aphrahat focuses on the atoning and redeeming death of Christ in his human body, but he also relates to other motifs and themes from the messianic repertoire. He thus elaborates — in *Dem.* 23.20 — on both Christ's royal descent and his priestly one — motifs inherited by Christianity from Jewish Second Temple messianism.[88] Aphrahat regards Christ's royal Davidic descent "in flesh"[89] as going through Mary, who is presented as the carrier of the Davidic line: "Jesus was born from the virgin Mary, from the seed of the House of David, from the Holy Spirit, as it is written: 'And Joseph and Mary his espoused, both of them of the house of David' (ܬܪܝܗܘܢ ܡܢ ܒܝܬܗ ܕܕܘܝܕ)."[90] This seems in fact to have been the reading of Luke 2:4-5 in the Diatessaron.[91] Such interpretation further allows Aphrahat to ingeniously interpolate Mary's motherhood into his quotation from Romans 1:3-4: "The apostle testifies: 'Jesus Christ was made *of Mary* of the seed of David through the Holy Spirit.'"[92]

---

[88] See, for example D. Flusser, "Reflection of Jewish Messianic Beliefs in Earliest Christianity," in Z. Baras (ed.), *Messianism and Eschatology* (Jerusalem, 1983), pp. 103-134 (in Hebrew); L. Schiffman, "Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls," in J Charlesworth (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Minneapolis, 1992), pp 116-29; J. J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (New York, 1995), esp. pp. 75-77; P Schäfer, "Diversity and Interactions: Messiahs in Early Judaism," in P. Schäfer and M Cohen (eds.), *Toward the Millennium* (Leiden, 1998), pp 15-35.

[89] *Dem* 23.50

[90] *Dem*. 23.20.

[91] Cf. L. Leloir, *Le Témoignage d'Éphrem sur le Diatessaron*, CSCO 227 (1962), pp 84-88.

[92] *Dem*. 23.20.

As the diatessaric evidence indicates, the notion of Davidic descent via Mary was already known in Aphrahat's time;[93] another existing tradition may be discerned in Aphrahat's dealing with the Messiah's priestly function: "From Joseph he got the name of fatherhood, whereas from John [the Baptist] he got the name of the priesthood, and from Mary he donned a body and got the name of being born."[94] The notion of Jesus' priestly Aaronic descent coexisted in early Christianity with the seemingly more established tradition of the Epistle to the Hebrews, stating explicitly that Jesus had no Aaronic ancestry but was a high priest of the order of Melchizedek.[95] Aphrahat, however, seems to express here a variant view — namely, that Jesus received his priesthood spiritually from the house of Aaron through John the Baptist. This tradition combines the Aaronic descent of John the Baptist with the idea of a spiritual transmission of this priesthood in the act of Jesus' baptism.[96] It is noteworthy that although Aphrahat often refers to Hebrews, it is never to the Melchizedek passages. Apparently deriving from the Lucan presentation of John as descendent of a priestly family, this tradition may reflect a more "conservative" stance, preserving an echo of the old Jewish motif of the Aaronic Messiah. This tradition is also compatible with Aphrahat's more general tendency to emphasize the full humanity of Christ, which will be discussed below.

Having outlined Aphrahat's elaboration of the Messiah's kingly and priestly attributes, we now turn to our author's treatment of the divine ones, central to Christian belief — namely Christ's titles of "God" and "Son of God" — constituting the core topic of *Demonstration* 17. As noted, Aphrahat focuses on the salvific content of Christ's mission; moreover, in *Demonstration* 17 he also explicitly denies to the Christ-Logos the role of creator. We have argued that since this is a central argument for Aphrahat's apologetic endeavor, complemented by similar notions external to the polemical context of this *Demonstration*, it could

---

[93] See J. R. Harris, "*Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron* (London, 1895), p. 30, where Aphrahat's younger contemporary explains· "The series of kings is written according to the names of men, instead of women, Joseph, the son of David, betroths the daughter of David, because the child cannot be enrolled in the name of its mother."

[94] *Dem.* 23.20.

[95] See D. Stökl, "Yom Kippur in the Apocalyptic *imaginaire* and the Roots of Jesus' High Priesthood," in J. Assmann and G.G. Stroumsa (eds.), *The Transformations of the Inner Self in Ancient Religions* (Leiden, 1999), p. 364.

[96] On this tradition in Aphrahat and Ephrem (e.g. *Hymns Against Heresies* 22.19, ed. E. Beck, CSCO 169-170, Script. Syr. 76-77 [1957]), see Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, pp. 55, 178-182. In Ephrem there is also a variation on this theme: transferring the priesthood to Jesus through Simeon at the Temple, after Luke 2:25-35 (Ephrem, *Sermo de Domino Nostro* 53-54, ed. E. Beck, CSCO 270-271, Script. Syr. 116-117 (1966).

hardly be seen as an *ad hominem* argumentation; rather, it represents an essential theological stance.[97]

The collation of the two attributes, "God" and "Son of God," is introduced in the beginning of *Demonstration* 17 as part of a long list of attributes describing the soteriological traits of Christ's image:

> Jesus our Lord is God son of God, the king son of the king, light of the light, son (ܒܪܐ)[98] and counselor, guide and way, redeemer, shepherd, gatherer, gate, pearl, and lamp. With many names he is called. We shall leave them all, and we shall argue concerning him that he who came from God is son of God and God. The honored title of divinity also has been applied to righteous men and they have been deemed worthy to be called by it. Men whom God approved he called "my sons" and "my friends." When he chose Moses as his friend and beloved and made him the head, teacher, and priest of his people, he called him God.[99]

Although "God" and "son of God" appear here at the head of the list, it may be surmised that their non-scriptural presentation as part of a sequence[100] — clearly penned by Aphrahat himself — reflects what may be called a consciously moderate concept of Christ's divinity expressed in these two attributes.[101] As will be argued below, the application of these attributes to outstanding biblical personalities — the apologetic strategy

---

[97] Aprahat's argumentation here is presented as refuting a somewhat general accusation by the author's Jewish opponents: "This apology is against the Jews .. for thus they say, You worship and serve a man who was born, a son of man who was crucified, and you call a son of man God." Its thrust, however, may be directed against a more pointed criticism, attested among pagan writers of the third and fourth centuries, against the Christian belief in the divine messiah as the creator of the world. See, e.g., Porphyry in Augustine, *On the Harmony of the Gospels* 1.11, ed. J. Weihrich, CSEL 43; Julian, *Against the Galileans* 213b-c, ed. W. C. Wright, LCL (London, 1923), p. 381 Yet according to D Boyarin, the opposition to the doctrine of the logos as agent of creation was also common in rabbinic circles (*Border Lines: Partition of Judaeo-Christianity* (Leiden, 2004), pp. 87-137. If one accepts Boyarin's thesis, then this could be another possible source for Aphrahat's logos concept.

[98] As noted, we prefer the reading "son" to "creator" suggested by several scholars See discussion above.

[99] *Dem*. 17.2-3.

[100] Cf., for example, the sequence in John 14:6. See also John 6:35, 8:12, 10:7-14, 10:36, 11:15, 15:1-5, Matt 5:14-15

[101] It is noteworthy that an extended list of soteriological titles, lacking explicit divine attributes, appears in a non-polemical context where Christ's relation to God is described as "the herald and the apostle of the Most High" (*Dem*. 14.39), and his soteriological function as that of a mediator between humanity and God: "Therefore through him let us give thanks to the Father, through him let us worship his Appointer, through him let us cry 'holy' to his Sender" (ibid.). For a discussion of the lists of titles in *Dem* 14, see Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, pp. 162-166, who compares it to the Jewish Day of Atonement prayer *ki anu amekha*, and to similar lists in Ephrem.

adopted throughout the *Demonstration* — constitutes another avenue of relativizing the divinity of Christ.[102]

A similar, albeit not identical, list of attributes closes the *Demonstration* with the same moderating tendency, to present the explicitly divine attributes as part of the wider spectrum of messianic names: "And he (Jesus) said to us: 'I am the good shepherd, the gate, the way, the vineyard, the sower, the bridegroom, the pearl, the lamp, the light, the king, God, lifegiver, and redeemer.' By many names he is called."[103] According to our reading, this again clearly indicates Aphrahat's tendency to relativize the divine status of the Messiah.

As part of his general approach and apologetic strategy, Aphrahat applies the attribute "son of God" to Solomon (2 Sam 7:14), the people of Israel (Exod 4:22-23; Deut 14:1; Isa 1:2; Hos 11:1-2) and Adam.[104] The attribution of the title to Solomon and the people of Israel, based on corresponding biblical texts, is explained by Aphrahat in light of their vocation to combat polytheism. This is explicitly compared to Christ's teaching of God to non-Jews (ܥܡܡ̈ܐ), in line with Aphrahat's emphasis elsewhere[105] on Christ as the medium for knowledge of God and belief among the gentiles: "So we also call this Messiah (ܗܢܐ ܡܫܝܚܐ) the son of God, for by him we know God, just as he called Israel 'my son, my firstborn,' and just as he said concerning Solomon, 'He will be a son to me.'"[106] Yet even in the time of Christ as well as afterward this title was not exclusive to the Messiah. Elsewhere in his *Demonstrations*, outside the anti-Jewish polemical context characterizing *Demonstration* 17, Aphrahat states — in accordance with Matt 5:9 — that it is those who associate with Christ — namely, men of peace — who become his brothers and sons of God.[107]

---

[102] For comparisons of biblical figures to Jesus in Aphrahat and Ephrem, see Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, pp. 51-53; idem, "Some Rhetorical Patterns in Early Syriac Literature," in R. H. Fischer (ed.), *A Tribute to Arthur Vööbus: Studies in Early Christian Literature and Its Environment, Primarily in the Syrian East* (Chicago, Ill.· The Lutheran School of Theology at Chicago, 1977), pp. 109-131 On Aphrahat's hermeneutical strategy, see J. C McCullough, "Aphrahat the Biblical Exegete," *Studia Patristica* XVIII.4 (1990), pp. 263-268. See also L. Haefeli, *Stilmittel bei Afrahat, dem persischen Weisen* (Leipzig, 1932); R. J Owens, *The Genesis and Exodus Citations of Aphrahat the Persian Sage* (Leiden, 1983).

[103] *Dem* 17.11.

[104] Aphrahat's obvious disregard here of Matt 2:15, where Hos 11:1 is quoted differently from the Peshitta and applied to Jesus, may be explained by the apologetic nature of the *Demonstration*, avoiding as far as possible New Testament evidence as proof, a well-known polemical trait.

[105] *Dem* 17.10. Cf. Ortiz de Urbina, *Die Gottheit Christi*, p. 67.

[106] *Dem*. 17.4.

[107] *Dem*. 14.31.

Whereas Solomon's and the people of Israel's sonship is derived from the explicit biblical usage, that of Adam is based on the aforementioned notion of Adam's preexistence in God's thought.[108] According to this idea, while Adam was the last creature and hence the crown of creation, as the biblical narrative maintains, he had in fact been the first to be conceived in God's mind. This, rather than the fact that he had no human parents, bestowed on him the title "son of God." Adam's image as the firstborn son is graphically illustrated by Aphrahat's pun on the word ܐܬܒܛܢ (was conceived), which may denote both mental and physical conception: "Man was conceived (ܐܬܒܛܢ) and dwelt in the thought (ܒܡܚܫܒܬܗ) of God.... So after the conception (ܒܒܛܝܢܘܬܗ) of Adam He gave birth (ܐܘܠܕܗ) to him."[109]

This notion of the noetic conception of Adam in God's mind as preceding his actual creation parallels roughly contemporaneous midrashic traditions regarding the pre-cosmic divine noetic conception of not only Adam but also the patriarchs, the Messiah and even the collective entity of Israel.[110] This may serve as an indication of Aphrahat's actual contacts with a Jewish milieu. The same holds true regarding the parable that follows in the *Demonstration*, depicting the created world as the marriage feast prepared by God for his son Adam.[111] As the explicit aim of this parable is to supply an analogy for Jesus' sonship,[112] it should be noted that here, too, Christ the son is not directly associated with the beginning of creation but rather with the consummation of the process — which includes the whole history of salvation. However, unlike the rabbinic traditions noted above, in Aphrahat, the pre-cosmic divine conception is

---

[108] *Dem.* 17.7. See Schwen, *Afrahat*, p. 76.

[109] *Dem.* 17.7. Cf. *Dem.* 23.22 where the noetic conception of Adam is described as creation by God (ܒܪܐ ܐܠܗܐ). This, however, seems to indicate a general idea attested already in Jub 2:2 rather than a fixed technical terminology. See Aphrahat, *Les Exposés* (SC), p. 916, n. 171.

[110] See *Gen. R.* 1; *b. Sanh.* 38b; *Midrash Psalms* 139. Cf. *Gen. R.* 8; *Lev. R.* 29. Cf. 1 Enoch 48:1-9. On the possible midrashic background of Aphrahat's thought, see F. Gavin, *Aphraates and the Jews* (Toronto, 1923), pp. 38-58. Nuesner, *Aphrahat and Judaism*, pp. 150-154.

[111] *Dem.* 17.7. For rabbinic parallels depicting the creation as preparation for the feast of Adam and Eve, see *y. Sanh.* 4 9 [22c]; *b. Sanh.* 38a. For a pioneering study of possible rabbinic elements in Aphrahat, see S. Funk, *Die haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates, des persischen Weisen* (Vienna, 1891). For a recent topical discussion, see N. Kolton-Fromm, "Aphrahat and the Rabbis on Noah's Righteousness in Light of Jewish-Christian Polemic," in J. Frishman and L. van Rompay (eds.), *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretations* (Louvain, 1997), pp 57-72

[112] See the concluding remark in *Dem.* 17 12: "This brief argument I have written to you, my beloved, so you may reply to the Jews on account of their saying that God has no son, and [on account of] our calling him God son of God, king, first-born of all creatures The demonstration which is on the Messiah, the son of God is completed."

never applied explicitly to the Logos-Christ, though this may well be surmised.

Other rabbinic parallels speak of the world as being created for the sake of, alternatively, prominent figures in Israel's history, the righteous, the people of Israel as a whole, or the Torah — another possible indication of Aphrahat's acquaintance with contemporaneous Jewish thought.[113] To sum up, the nature of Aphrahat's argument here is such that all the analogies he uses (Adam, Solomon, Israel) point to the Messiah as a human son of God. Yet in light of his concept of the divinity of the Logos-Son-Christ — albeit subordinated and limited to a soteriological framework, as discussed earlier — we tend to understand this exclusive emphasis on the humanity of the Son in *Demonstration* 17, and the resulting Christological ambiguity, as deriving from the *Demonstration*'s apologetic context and hence not implying a rejection of the doctrine of divine sonship.

In this *Demonstration*, Aphrahat similarly explains the title of divinity applied to Christ with reference to the biblical employment of the title "god" as a human attribute of great men such as Moses (Exod 7:1-2) and even wicked gentile rulers, such as Nebuchadnezzar (Jer 27:8).[114] It should be noted that elsewhere in the *Demonstrations* even the salvific function of Christ's blood is relativized — and that outside the anti-Jewish polemical context! — through a typology of the spilled blood of the murdered prophets, of whose rank Christ becomes the ultimate example.[115] One of Aphrahat's idiosyncratic interpretations of the title "god" as applied to humans is that they may serve as a dwelling place and temple for God:

> More than all his creatures has he honored, exalted, and praised the sons of man; for with his holy hands he formed them and from his spirit he breathed into them, and he was a dwelling place (ܒܝܬ ܡܫܪܝܐ) for them of old.... After God brought forth (ܐܘܠܕ) Adam from his thought (ܡܢ ܒܝܬ ܡܚܫܒܬܗ), he shaped him, blew into him of his breath, and gave him knowledge of discernment, so that he might distinguish good from evil and know that God had made him. And as he knew his Maker, God was formed and conceived (ܐܬܬܨܝܪ ܘܐܬܒܛܢ) in the midst of the thought of man. So he [man] became a temple for God his Maker, as it is written, "You are the Temple of God" (I Cor 3:16).... But if the sons of man do not know their maker, he is not formed in their midst, does not dwell with them, and is not conceived in their

[113] See, e.g., *Mas. Gerim* 1.1; *Gen. R.* 16.12, 83 5; *Lev. R.* 23.3; *Cant. R.* 2.3, 7.3; *Pesiq. R.* 3.

[114] *Dem.* 17.3; 17 6. Cf. the traditional comparison between Moses and Jesus in *Dem.* 23.12

[115] *Dem.* 4.19. Cf. *Dem.* 21, comprising a comparison between Jesus and a list of biblical figures regarding precedents of persecution, thus relativizing the persecution of

thought. But they are regarded before him like the beasts, like the rest of the creatures.[116]

This is indeed an unusual and perhaps even bold idea — namely, that God is conceived in man's mind in an identical manner, and described with identical terminology, as man is conceived and formed in God's mind.[117] One can of course argue that Aphrahat does not really create a full equation between the divine and human noetic process, but refers rather to the conceptual human dynamics of generating the idea of God. Nevertheless, the explanation he propagates diminishes the uniqueness of the divine presence in Christ. Again, in the context of *Dem.* 17 it is always possible to ascribe this stance to Aphrahat's apologetic agenda; yet there may be more to it than that, since, as noted, he nowhere elaborates a clear understanding of the nature of the incarnation. Moreover, elsewhere, in a passage devoid of anti-Jewish apologetic context, Aphrahat suggests — modifying a Pauline idea — that the ascetics or priests are the brothers of the Messiah and the temple of the Spirit.[118] Aphrahat also interprets various New Testament verses, most notably Matt 18:20 ("For where two or three are gathered in my name, there am I in the midst of them"), as indicating that since God is in Christ (John 14:11) and hence both are simultaneously present in the believer during prayer, it makes for three.[119] This amounts to constituting a psychological trinity of sorts, likewise devaluing the uniqueness of the divine presence in Christ.[120]

---

[116] *Demonstration* 17.6-7. Cf. *Dem.* 23 59, where Aphrahat seems to go a step further and claim that man can become perfect and divine by restoring the original Adam that was conceived in God's mind.

[117] On this idea, see also Schwen, *Afrahat*, p. 76.

[118] *Dem.* 14.38; 14.50. For Aphrahat's reception of Paul, see S S Taylor, "Paul and the Persian Sage: Some Observations on Aphrahat's Use of Pauline Corpus," in C. A. Evans and J. A. Sanders (eds.), *The Function of Scripture in Early Jewish and Christian Tradition* (Sheffield, 1998), pp. 312-331. For the divinization of the ascetics in Aphrahat and other early Syriac writers, see A. Golitzin, "Recovering the 'Glory of Adam': 'Divine Light' Traditions in the Dead Sea Scrolls and the Christian Ascetical Literature of Fourth-Century Syro-Mesopotamia," in J. R. Davila (ed.), *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity* (Leiden, 2003), pp 275-308. See also *Dem.* 23.3, where Aphrahat presupposes that every person is potentially capable of sharing the triple power of the Messiah. Parallels between the concept of the dwelling of the Spirit and the Shekhina can be readily discerned. See also Loofs, *Theophilus von Antiochien*, p. 278; Bruns, *Das Christusbild Aphrahats*, p. 187. For a similar parallel in Ephrem, see Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, pp. 141-142.

[119] *Dem.* 4.11.

[120] Cf. Ridolfini, "Problema trinitario e problema cristologico," p. 103. For a different, somewhat more traditional, somatic-psychological trinity of body, soul and the Holy Spirit, see *Liber Graduum* 28.5.

Moreover, a clear distinction in the application of various attributes of God to human figures is asserted by Aphrahat in this *Demonstration*. He emphatically declares the attributes "I am that I am, God Almighty" (ܐܗܝܐ ܐܫܪ ܐܗܝܐ ܐܠܫܕܝ)[121] and "The Lord of Hosts" (ܐܕܘܢܝ ܨܒܐܘܬ), to be exclusive to the divinity.[122] In this context it seems that Aphrahat also withholds these divine titles from Christ himself. Moreover, it appears that this stance is not limited in Aphrahat to the apologetic framework of *Dem.* 17 but is generally valid to his Christology — these titles are nowhere else used by him. This is somewhat similar to the case of Aphrahat's view regarding the absence of Christ's role in creation — a position enhanced in *Dem.* 17 for polemic purposes, albeit supported in other *Demonstrations* as well.

We have thus discerned in *Dem.* 17 a number of basic notions devaluating the divine status of Christ: first, the denial of Christ's agency in creation; second, the relativization of the divine presence in Christ analogous to its presence in humanity in general; third, the common use of divine appellations alongside the exclusive assignation of the ultimate titles to God the Father and creator.[123] The entire focus of *Dem.* 17 is the issue of Christ's divine titles and names as commonly applied to other human figures.[124] This is explicitly stated both at the beginning and at the end of the *Demonstration*:

> This apology is against the Jews who blaspheme..., for thus they say, You worship and serve a man who was born, a son of man who was crucified and you *call* (ܩܪܝܢ) a son of man God (17.1).
>
> I shall expound for you while we grant them that he is a man, and [still] we honor and *call* him God and Lord, it is not strange that we thus *call* him, and we do not give him a strange *name*, something which they themselves do not make use of (17.2).
>
> This brief argument I have written to you, my beloved, so you may reply to the Jews on account of their saying that God has no son, and [on account of] our *calling* him God son of God.... The demonstration which is on the Messiah, the son of God, is completed (17.12).[125]

---

[121] The Syriac version in Aphrahat, referring to Exod 3:14, includes the addition of "God Almighty" (ܐܠܫܕܝ), apparently adapted from Gen 17·1.

[122] *Dem*. 17.5

[123] Cf. Ortiz de Urbina (*Die Gottheit Christi*, p. 68), who concludes that in *Demonstration* 17 Aphrahat, *stricto sensu*, does not present Christ's divinity.

[124] See Ortiz de Urbina, *Die Gottheit Christi*, p. 66.

[125] One may wonder whether Aphrahat's repeated use of the verb "to call" (ܩܪܐ) in connection with the divine titles of Christ also indicates a limited sense of his divine status. Cf. 4Q246 *Aramaic Apocalypse*.

However, we cannot exclude the possibility that when Aphrahat makes a general statement such as that the Messiah is "the son of God" he is in fact reflecting the traditional belief in the heavenly divine sonship of Christ.[126] Yet it seems important that in *Dem.*17 the emphasis of his argument clearly goes against this notion. Thus in light of Aphrahat's stance in other *Demonstrations*, noted above, we may view his position in *Dem.* 17 as apologetic yet corroborating his overall outlook regarding the divine status of the Christ-Logos as subordinated, hierarchic, detached from the act of creation and limited to the soteriological framework, coalescing with the historical appearance of Christ in the incarnation.[127]

CHRIST'S DIVINITY IN A SOTERIOLOGICAL CONTEXT

Although Aphrahat maintained a form of logos theology, it seems that in his Christology there is no distinct mention of the Son-Logos as the divine component in the incarnate Christ;[128] whenever he refers to the divine presence or power in Christ the reference is exclusively to the Holy

---

[126] See, e.g., Schwen, *Afrahat*, p. 84; Pass, "The Creed of Aphraates," p. 283; and Ridolfini ("Problema trinitario e problema cristologico," pp. 115, 124), who forcefully advocates this appraisal. Elsewhere, however, Schwen (*Afrahat*, p. 93) plays down the importance for Aphrahat of the notion of Christ's divinity (see following note). Loofs (*Theophilus von Antiochien*, p. 266), moreover, argues that the idiom "son of God" in Aphrahat does not stem from the concept of the eternal Son, of which he was unaware, but rather from the honorific attribute of the historical and post-resurrection Jesus! This is in line with his overall quasi-adoptionist understanding of Aphrahat's Christology.

[127] For a similar conclusion, see Loofs, *Theophilus von Antiochien*, p. 265; Ortiz de Urbina, *Die Gottheit Christi*, 68-69. According to Schwen (*Afrahat*, p. 93), Aphrahat — unlike his Greek and Roman contemporaries — was not entirely convinced regarding the claim of Christ's divinity, and in any case the metaphysical divinity of the redeemer was less important for Aphrahat's soteriology and religiosity than his real humanity However, Pass ("The Creed of Aphraates," pp. 282-284), Ridolfini ("Problema trinitario e problema cristologico," p. 112) and Bruns (*Das Christusbild Aphrahats*, p. 124) see in *Dem.* 17 nothing but an anti-Jewish polemical tract employing for tactical reasons arguments taken from a Jewish-Christian adoptionist milieu. Neusner (*Aphrahat and Judaism*, pp. 130-131) even suggests that Aphrahat's Christology in *Dem.* 17 was addressed to new converts from a milieu that he characterizes as scriptural-targumic Judaism. See also A. Baumstark, "Ps-Jonathan zu Dtn 34,6 und die Pentateuchzitate Afrahats," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 18 (1942/3), pp. 99-111; J. Ouellette, "Sens et portée de l'argument scriptuaire chez Aphraate," in R. H. Fischer (ed), *A Tribute to Arthur Vööbus: Studies in Early Christian Literature and Its Evironment, Primarily in the Syrian East* (Chicago, 1977), pp. 191-202; J. G Snaith, "Aphrahat and the Jews," in J. A. Emerton and S. C. Reif (eds.), *Interpreting the Hebrew Bible: Essays in Honour of E I. J. Rosenthal* (Cambridge, 1982), pp. 235-250. Cf. N. Koltun-Fromm ("A Jewish-Christian Conversation in Fourth-Century Persian Mesopotamia," *Journal of Jewish Studies* 47 [1996], pp. 45-63), who does not exclude the possibility of Aphrahat's contact also with rabbinic circles.

[128] See also Bruns, *Das Christusbild Aphrahats*, p. 192.

Spirit according to its various aspects. Moreover, it appears that the exact relationship between divinity and humanity in Christ in the incarnation is of no particular interest to Aphrahat.[129]

Thus in *Dem.* 1.9 Aphrahat states that it was "clearly the Spirit of God that abode on Christ with seven operations, as Isaiah the prophet said (Isa 11:1-2): 'The Spirit of God shall rest and dwell upon him, (a spirit) of wisdom and understanding, of counsel and of courage, of knowledge and of the fear of the Lord.'" As for the moment of reception of the Holy Spirit by Christ, two different opinions are juxtaposed by Aphrahat in *Dem.* 6.17: at the miraculous birth of the Son through the Holy Spirit and at his baptism in the Jordan.[130] It appears, moreover, that Christ not only receives but also appropriates the Holy Spirit as the active divine element, which therefore is elsewhere termed the "Spirit of Christ" (ܪܘܚܗ ܗܘ ܕܡܫܝܚܐ) explicitly identified with the Holy Spirit that was generated from the Godhead (ܡܢ ܟܝܢܐ ܕܐܠܗܘܬܐ).[131] It is noteworthy that the latter expression is not restricted to the presence of the Holy Spirit in Christ but is employed in relation to its reception by believers undergoing their second birth through baptism:[132]

> From baptism do we receive the spirit of Christ.... And those that are baptized are clothed in it.... For in the first birth they are born with an animal soul which is created within man and is thereafter subject to death, as he said: "Adam became a living soul" (Gen 2:7). But in the second birth, that through baptism, they received the Holy Spirit from a particle of the Godhead, and it is not again subject to death.[133]

The continuation of the Holy Spirit's presence in the believer depends, however, upon his faithfulness to the Spirit. This principle is expressed in Aphrahat's notion of the conditional character of Christian redemption through the Spirit:

---

[129] See, e.g., *Dem.* 3.16; Bruns, *Das Christusbild Aphrahats*, p. 195.

[130] See Bruns, *Das Christusbild Aphrahats*, p. 188.

[131] *Dem.* 6.14. It is not clear, however, whether or not Aphrahat holds that the Holy Spirit replaces the human spirit of Christ, as in the later Apollinarian concept.

[132] For Aphrahat's treatment of baptism, see Schwen, *Afrahat*, pp. 103-104, 114-115; E J. Duncan, *Baptism in the Demonstrations of Aphraates* (Washington, DC, 1945); G. G Willis, "What was the Earliest Syrian Baptismal Tradition?" *Studia Evangelica* 6, TU 112 (1973), pp. 651-654; F P. Ridolfini, "Battesimo e penitenza negli scritti del "sapiente persiano," *Catechesi battesimale e riconciliazione nei Padri del IV secolo*, Convegno di Studio Pontificio Salesiano (Rome, 1984), pp. 119-129; Pierre, *Aphraate*, pp. 174-177.

[133] *Dem.* 6.14. Cf. Ridolfini, "Problema trinitario e problema cristologico," pp. 104-105.

> And whatever man there is that receives the Spirit from the water (of baptism) and grieves it, it departs from him until he dies, and returns according to its nature to Christ, and accuses that man of having grieved it.[134]

As noted, Aphrahat singles out the ascetics as "brothers of the Messiah and the temple of the Spirit,"[135] regarding them as an elite inner circle with the Holy Spirit continually dwelling in them. Celibate ascetics are thus presented as having an edge on lay Christians as well as on biblical Israel, who at Sinaí had abstained from intercourse with their wives for three days only and whose exposure to God's revelation was therefore a singular event. In this context — similar to Aphrahat's concept of the Godhead discussed above — the Spirit's function seems to be undistinguished from that of God's speech (logos).[136] Whatever categorization of Christian society is implied here, Aphrahat's view of the Holy Spirit as the active divine force in Christ appears to be intrinsically connected to its soteriological function. This is manifest in the bestowal of the Holy Spirit (= Christ's spirit) on believers, whether through baptism, ascetic life or resurrection.[137]

Indeed there is a strong emphasis in Aphrahat on the role of the Spirit as a guarantor and active divine agent in the resurrection.[138] Here also a comparison with *Dem.* 8, discussed above, indicates a certain blurring and even lack of distinction between the Spirit and the logos: In this *Demonstration* Aphrahat clearly presents the logos of John's prologue as being actually God's speech (ܡܠܬܗ ܘܦܬ ܠܒܪܗ) proclaiming the revelation of the eschatological resurrection, Christ being the living word of God revealed to men.[139] Thus although it is mostly the Spirit that appears

[134] *Dem.* 6.14.

[135] *Dem.* 14.38.

[136] *Dem.* 18.5.

[137] See *Dem.* 6.14: "Then the cornet shall summon, and the trumpets shall sound, and the Spirit that waits for the (resurrection) shout shall hear, and quickly shall open the tombs, and raise up the bodies.... And (the Spirit) shall be within for the resurrection of the body.... And the animal spirit shall be swallowed up in the heavenly Spirit, and the whole man shall become spiritual, since his body is possessed by it (the Spirit)." Cf. *Dem* 6.14, where Aphrahat relates to the fate of those who will not be changed in nature and remain with their original animal spirit For a discussion of this aspect, see W. Cramer, *Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie* (Münster, 1979), pp. 73-85; Pierre, *Aphraate*, pp. 170-173, 191-199; Bruns, *Das Christusbild Aphrahats*, pp. 126, 184-186.

[138] *Dem.* 6.14, 6.18, *Dem.* 23.11; cf. 23.49.

[139] *Dem.* 8.15-16. For a general discussion of Aphrahat's eschatology, see Schwen, *Afrahat*, pp. 135-141; A. Vogel, *Zur Lehre von der Erlösung in den Homilien Afrahats* (Hof, 1966); F. P. Ridolfini, "Note sull'antropologia e sull'escatologia del 'Sapiente Persiano,'" *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano* 1 (1978), pp. 5-17, D J. Lane ("Of Wars and Rumors of Peace: Apocalyptic Material in Aphrahat and Šubhalmaran," in Harland and Hayward

in Aphrahat as the active divine agent in Christ, it may well be qualified by the lack of a functional distinction between the Spirit and the logos. This can also be readily gleaned from Aphrahat's uncharacteristic albeit still rudimentary theological discussion in *Dem.* 6 regarding the ubiquity of the Son:

> "I will divide him among many" (Is 53:12). And though he is divided among many, yet he sits at the right hand of his Father. And he is in us and we are in him, as he said: "You are in me and I am in you" (John 14:20). And in another place he said: "I and my Father are one." (John 10:30).[140]

This clearly indicates Aphrahat's awareness of the presence of the divine Son in Christ as well as in believers, parallel to Aphrahat's ascription of a similar function to the Holy Spirit.[141] Thus in the final analysis, though Aphrahat demonstrates a notable predilection for what may be termed "Spirit Christology," the Spirit and the Son-Logos turn out to be quite interchangeable in the soteriological context.[142]

CONCLUSION

The ambiguity of, and the difficulty in evaluating, Aphrahat's rudimentary and so-called "Jewish" Christology, especially in an explicitly polemical context (e.g., *Dem.* 17), has been duly acknowledged by scholars. One may possibly discern in some studies a sort of scholarly apologetics that prevented accepting at face value those of Aphrahat's sayings that did not fall into line with normative Nicene theology, ascribing them instead to the tactical constraints of his polemics. This study has aimed at reassessing Aphrahat's main theological views regarding both Trinitarian and Christological notions as they may be gleaned from the

---

[eds.], *New Heaven and New Earth*, pp 229-245, esp. 244-245), who discerns targumic elements in Aphrahat's apocalyptic reading of Scripture.

140 *Dem.* 6.10.

141 See Schwen, *Afrahat*, pp. 114-115. Loofs, (*Theophilus von Antiochien*, p. 295) discerns a certain proximity in thought between Tatian and Aphrahat, yet they differ entirely regarding their logos concept. According to Bruns (*Das Christusbild Aphrahats*, pp 118, 186) Aphrahat's pneumatology is different from that of Tatian, in whose eschatology the logos plays no role at all.

142 Thus we differ from Loofs, who argues for an exclusively spirit Christology in Aphrahat (derived from Judaism, the Synoptics and the Gospel of the Hebrews) See Loofs, *Theophilus von Antiochien*, pp. 268-269, 290-291. Cf. *Liber Graduum* 20 10, Patrologia Syriaca 3, cols. 552-556. Though Christ and the Holy Spirit are certainly separate entities in this passage, there is a measure of functional identity between the two, as they are joined together. This identity is enhanced by the terminology applied: the Spirit-Paraclete (ܪܘܚܐ ܦܪܩܠܛܐ) is here referred to as "the Savior" (ܦܪܘܩܐ).

entire Aphrahatian corpus. Special emphasis was given to a comparative investigation of Aphrahat's positions on the divinity of Christ in different contexts — polemical and otherwise — and their ramifications for evaluating Aphrahat's essential outlook. We arrived at the conclusion that although some positions are clearly enhanced, modified and accentuated by the necessities of anti-Jewish polemics, a basic unity of thought nevertheless underlies Aphrahat's *Demonstrations*.

Our analysis shows that Aphrahat's theology is essentially a hierarchic one, where the logos is neither the creator nor the agent of creation. Moreover, the logos' generation from the Father appears to depend on the soteriological context of Christ's mission. Although Aphrahat is clearly using a traditional Trinitarian terminology a lack of functional distinction between the logos and the Holy Spirit is apparent, resulting in a picture of a loose and undefined hierarchic relationship. The lack of a clear incarnation theology is coupled in Aphrahat with a marked predilection for Spirit Christology. Yet the principle of salvific unification between the Son-Logos and humanity is evident, resulting in a similar confusion between the heavenly logos and the Holy Spirit also in the sphere of Christology. This may possibly reflect the lack of an elaborated distinction between the two, inherent in early Christian thought.[143]

Dem. 17 is distinguished by a clear tendency to devalue the divine status of Christ, not only through denial of his agency in creation but also by relativizing the divine presence in Christ and his divine attributes, as well as by restricting the ultimate divine titles to God the creator. In light of Aphrahat's stance in other *Demonstrations*, his position in *Dem.* 17 should be viewed as apologetically enhanced yet nevertheless corroborating his overall outlook of the Christ-Logos' divine status as subordinated, hierarchic, detached from the act of creation and limited to the soteriological framework, coalescing with the historical appearance of Christ in the incarnation. Aphrahat's stance regarding the divinity of Christ and the title "God" attributed to him similarly to its attribution to other human beings may thus be perceived as a quasi-"Arian" hierarchic concept lacking a developed terminology.

We have seen that some elements of what may be perceived as a common terminology of contemporaneous Christian discourse surface repeatedly in the *Demonstrations*. Some of the previous studies, relying on these sporadic instances of common terminology, attempted to cast Aphrahat's thought in a generally "orthodox" mold. We argue, however, that it is not Aphrahat's common terminological baggage but rather his emphases and idiosyncratic reinterpretation of those elements that truly distinguish his thought. As for the emphasis on the humanity of Christ —

[143] On this confusion in early Christian theology, see A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1, *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)* (London, 1975), pp. 55-57.

comparable with that of various biblical figures — it should not necessarily be regarded as polemical and peculiar to our author; rather, it may reflect a particular tradition that, again, had interpreted the commonly used attributes in this vein. This stance, combined with a terminology of donning a human nature, may further reflect a sort of Antiochene or even "proto-Nestorian" Christological tendency widespread in Aphrahat's region.

Summary

This study aims at reassessing Aphrahat's main theological views regarding both Trinitarian and Christological notions as they may be gleaned from the entire Aphrahatian corpus. Special emphasis is given to a comparative investigation of Aphrahat's positions on the divinity of Christ in different contexts — polemical and otherwise — and their ramifications for evaluating Aphrahat's essential outlook We conclude that although some positions are clearly enhanced, modified and accentuated by the necessities of anti-Jewish polemics, a basic unity of thought nevertheless underlies Aphrahat's *Demonstrations*. Our analysis shows that Aphrahat's theology is essentially a hierarchic one. Although Aphrahat is clearly using a traditional Trinitarian terminology a lack of functional distinction between the logos and the Holy Spirit is apparent, resulting in a picture of a loose and undefined hierarchic relationship. The lack of a clear incarnation theology is coupled in Aphrahat with a marked predilection for Spirit Christology.

University of Haifa — Aryeh Kofsky
kofsky@research.haifa.ac.il

The Hebrew University of Jerusalem — Serge Ruzer
Ruzer@mscc.huji.ac.il

Joseph P. Amar

Patterns of Prayer: The *Ḥûssōyô* Incense Rite of Forgiveness[1]

As the rich patrimony of Syriac Christianity becomes more widely known, it draws the attention of scholars from increasingly diverse disciplines.[2] This interest derives in large measure from the unique circumstances related to the development of Christianity in the Syriac East: first, its apparent origins in a form of sectarian Judaism not unlike that of the Qumran sectarians who produced the Dead Sea Scrolls; and second, the striking parallels which Syriac Christianity continued to share with Jewish literary culture well after the two faiths formally separated.[3] These factors make the study of Syriac Christianity especially relevant particularly for scholars working in areas related to the study of Scripture, exegesis, asceticism, and spirituality. Scholarly interest in the liturgies of the Syriac churches has noticeably lagged behind these areas. Research into the liturgies of the Syriac churches which has been conducted up to now overwhelmingly concerns the anaphoras, or eucharistic prayers, rather than the pre-anaphoral rites to which the present work

---

[1] Grateful acknowledgment is due to the following colleagues who assisted me in this research: Robert Taft, S.J., for his encouragement and advice after reading a draft of this paper, and for directing me to valuable resources; Aelred Cody, O.S.B , for generously sharing the fruits of his research; Prof. Hindy Najman (University of Toronto), who guided me in my search for the Jewish matrix of these texts; Prof. Elliot R. Wolfson (New York University), for sharing his expertise in the area of textual interpretation; Prof Robert Hayward (University of Durham, England), for insights into the significance of the incense offering in Second Temple Judaism; Prof. James VanderKam (University of Notre Dame), for directing me to relevant texts from the period; Prof. Maxwell Johnson (University of Notre Dame), who invited me to present a version of this paper to the Liturgy Colloquium, and who suggested valuable resources. The transliteration of Syriac terms throughout this text follows the standard conventions of contemporary West Syriac vocalization.

[2] Classified bibliographies for the full range of Syriac studies are prepared by Sebastian P. Brock and are published in PdO· 1960-1970 - 4 (1973)· 393-465; 1971-1980 - 10 (1981-1982): 291-412; 1981-1985 - 14 (1987): 289-360; 1986-1990 - 17 (1992): 211-301; 1991-1996 - 23 (1998): 263-410; and 1997-2000 - 29 (2004): 241-350.

[3] An easily accessible and comprehensive introduction to Syriac Christianity in the formative period is now available in Robert Murray S.J., *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition* (rev. ed.; Piscataway, N.J.: Gorgias, 2004).

pertains[4]; the preparatory rites that precede the anaphora of the eucharistic liturgy, the administration of the sacraments, and the canonical hours have attracted, by comparison, far less scholarly interest. This is unfortunate since research that has been conducted in these areas suggests striking parallels between the early development of Syriac liturgical prayer and the emergence of institutionalized prayer in Judaism.[5] The present work seeks to extend the inquiry into Syriac liturgical prayer by focusing on the defining characteristic of the liturgical life of the West Syriac Church of Antioch, represented by the Syriac Orthodox of the Patriarchate of Antioch and in India, the Syriac Maronites,[6] as well as Syriac and Malankarese Catholics,[7] namely, the solemn incense rite of forgiveness known as the *ḥûssōyô*.[8]

---

[4] Critical editions of the Syriac anaphoras are available in the series *Anaphorae Syriacae quotquot in codicibus adhuc repertae sunt cura Pontificii Instituti Studiorum Orientalium editae et Latine versae* (Rome: Pontificium Instituti Orientalium Studiorum 1939, 1940, 1944, 1951, 1953, 1973). For an important but largely overlooked study on the theology of the eucharist as remitting sins in the liturgies of the eastern churches, see L. Ligier, S.J., "Pénitence et Eucharistie en Orient. Théologie sur une interférence de prières et des rites," OCP 29 (1953): 5-78. Recent contributions to the subject include: John R. K. Fenwick, *The Anaphoras of St. Basil and St. James. An Investigation into their Common Origin* (OCA 240; Rome: Pontificium Institutum Orientale, 1992); A. Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari* (Oxford: Clarendon, 1992); Bryan D. Spinks, *Mar Nestorius and Mar Theodore the Interpreter: The Forgotten Eucharistic Prayers of East Syria* (Joint Liturgical Studies 45; Cambridge: Grove Books, 1999); Robert F. Taft, S.J., *Divine Liturgies — Human Problems in Byzantium, Armenia, Syria and Palestine* (Aldershot, England; Burlington, Vt.: Ashgate, 2001); Baby Varghese, *The Syriac Version of the Liturgy of St. James: A Brief History for Students* (Cambridge: Grove Books, 2001); *idem*, *West Syrian Liturgical Theology* (Aldershot, England; Burlington, Vt.: Ashgate, 2004).

[5] The recent seminal work by Judith H. Newman represents an important advance in the understanding of the emergence of institutionalized prayer in Judaism and contains notable parallels to early examples of Syriac liturgical prayer. See her *Praying by the Book: The Scripturalization of Prayer in Second Temple Judaism* (Society of Biblical Literature Early Judaism and Its Literature 14; Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1999). An earlier example of such research with particular reference to the present discussion may be found in Kurt Hruby, "Quelques notes sur le Tahanun et la place de la prière individuelle dans la liturgie synagogale," OS 9 (1964): 76-104.

[6] The Syriac Maronite Church, once dismissed as a Latinized version of Syriac Antiochian tradition, has been shown to represent a unique synthesis of Syriac-speaking Chalcedonians who established themselves independently of the Greek-speaking Lebanese coastline. See W F Macomber, "A Theory on the Origins of the Syrian, Maronite and Chaldean Rites," OC 39 (1973)· 235-242.

[7] The designation "Melkite," which frequently occurs in literature relative to Syriac Christianity, refers to that branch of the Syriac Chalcedonian Church which adopted the liturgy of St. John Chrysostom following the Byzantine re-conquest of parts of Syria in the tenth century. Use of the term is avoided here since, according to popular usage, "Melkite" refers to Arabic-speaking Christians of the Byzantine rite. The historical background and cultural implications of the term are explored in Sidney Griffith, "'Melkites', 'Jacobites' and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth-Century Syria," in *Syrian*

Introduction

Between 1962 and 1968, Juan Mateos, S.J., published a series of studies of inestimable importance for the understanding of the history and development of institutionalized prayer in West Syriac liturgical tradition. Mateos undertook a systematic and comprehensive investigation into the earliest manuscript compilations of prayers that constitute the solemn incense rite of forgiveness known today as the *ḥûssōyô* (pl. *ḥûssōyê*).[9] Mateos investigated two main groups of manuscript collections: the first of these consisted of elaborately developed doxologies known as *frûmâyûn* (sing. *frûmîyûn*), which were intended to precede

---

Christians under Islam: The First Thousand Years (ed. David Thomas; Leiden· Brill, 2001), 9-55. Likewise, the adjective "Syrian/syrienne" and the prefix "syro-," common in much of the European literature, are here replaced by "Syriac" which, since 1999, has been adopted as the canonical designation for both Catholic and Orthodox churches of Syriac Antiochian affiliation in the United States. For a comprehensive guide to the oriental (i e. non-Byzantine eastern) churches, see Micheline Albert, Robert Beylot, René-Georges Coquin, Bernard Outtier, Charles Renoux, *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures* (Initiations au christianisme ancient; Paris· Cerf, 1993).

8 Short notices regarding the *ḥûssōyô* as it relates to the canonical office and the pre-anaphoral rites of the eucharistic liturgy appear in the following monographs and articles: Estefan Douaihi, *Manârat al-Aqdâs* [Arabic] (ed. R. Shartuni; 2 vols.; Beirut, 1895-96), 1.427-28; Pierre Dib, *Étude sur la Liturgie maronite* (Paris: P. Lethielleux, 1919), 48-49; Gabriel Khouri-Sarkis, "Le Sédro dans l'Église syrienne d'Antioche," OS 1 (1956). 88-96; Fr. Alphonse, "Les Sedré de la Messe Syrienne," OS 1 (1956): 461-478. The last entry consists exclusively of translations into French of several common *sedrê* for the eucharistic liturgy according to the usage of the Syriac Catholic Church. Michel Hayek, *Liturgie maronite. Histoire et texts eucharistiques* (Paris: Maison Mame, 1964), 158-159; Pierre-Edmond Gemayel, "La structure des vêpres maronites," OS 9 (1964): 105-134; *idem*, *Avant-Messe maronite. Histoire et structure* (OCA 174; Rome: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1965), 15-16. Joseph Obeid, "Un sedro d-ḥussoyo pénitential de l'office commun maronite. Étude critique, traduction française et commentaire," PdO 9 (1979-80): 183-204. J. Thekeparampil, "Sedre of Absolution («Hussoyo») and Repentance («Tyobuto»)," *Tuvaik. Studies in Honor of Rev. Jacob Vellian* (Syrian Church Series 16; Kottayam: 1995): 136-146. For parallels to the Coptic rite of anointing, see S. Gero, "The So-called Ointment Prayer in the Coptic Version of the Didache: A Re-evaluation," *Harvard Theological Review* 70 (1977): 67-84; and J. Ysebaert, "The So-called Coptic Ointment Prayer of Didache 10.8 Once More," VC 56 (2002): 1-10. In East Syriac usage, the term *ḥûssōyô* applies to something quite different, namely, the sacrament of penance. See J. Issac, *Ṭaksā d-Ḥūssāyā. Le Rite du Pardon dans l'Eglise syriaque orientale* (OCA 233, 1989). The West Syriac counterpart has been studied by L. Schlimme, "La Prière du Pardon du Samedi de la Lumière chez les Maronites," in *Péché et Réconciliation hier et aujourd'hui. Patrimoine Syriaque: Actes du Colloque 4* (Antélias, 1997), 217-225

9 Juan Mateos, S.J., "«Sedre» et prières connexes dans quelques anciennes collections," OCP 28 (1962): 239-287; *idem*, "Trois recueils anciens de Prooemia syriens," OCP 33 (1967): 457-482; *idem*, "Prières syriennes d'absolution du VIIe-IXe siècles," OCP 34 (1968): 252-280; *idem*, "Prières initiales fixes des offices syrien, maronite et byzantin," OS 11 (1966): 489-498.

and introduce *sedrê* (sing. *sedrô*), which made up the main body of the rite. As will be indicated in the course of this discussion, the *sedrô* follows a consistent and identifiable pattern of internal development. In addition to these formal characteristics, however, the central feature of the *sedrô* consists of a solemn incense offering specifically for the forgiveness of sins.

Manuscript collections of *frûmâyûn* and *sedrê* range in date from the seventh to the twelfth centuries. Although, as we shall see, the primitive nature of the Christology contained in these prayers suggests that they antedated the collections in which they were gathered by several centuries, Mateos did not speculate on the date of composition of the prayers themselves. What is beyond question is that, by the early sixth century, *ḥûssōyê* had become an integral component in the liturgical life of the Syriac Church of Antioch and began to be composed in great numbers to satisfy the expanding needs of the liturgy. The Syriac Orthodox Patriarch Yûḥannōn (631-648) distinguished himself as an author of such a large number of *sedrê* that he acquired the nickname "*Sedrâwî*," "the *Sedrist*."

It would be difficult to overestimate the centrality of the *ḥûssōyô* rite of forgiveness to the liturgical life of the Syriac Church of Antioch: it constitutes the core element of the introductory rites of the canonical hours and the sacraments, including the pre-anaphora of the eucharistic liturgy. In addition, *ḥûssōyê* are integral to the administration of sacramentals as well as blessings of oil, water, liturgical vessels, icons, and palms.

The present study seeks to incorporate the foundational work of Mateos into a broader framework. Part I defines the primitive form of the *ḥûssōyô* and traces its subsequent development beyond the early components that Mateos studied. Part II seeks to identify form-critical antecedents of the *ḥûssōyô* pattern of prayer; as will be seen, these generally date from the late Second Temple and inter-testamental periods when prayers of forgiveness began to proliferate in Judaism. Part III turns to the incense offering proper, which forms the core of the rite. A selection of early Syriac texts that make mention of the offering of incense in a variety of contexts is explored; the purpose of this section of the study will be to trace the emergence of the expiatory significance of the offering of incense in a liturgical setting. As the *ḥûssōyô* came to occupy a greater place in the liturgical life of the Syriac Church of Antioch, it was amplified and enlarged with additional prayers, liturgical poetry, and music. However, even with the addition of these elements to the primitive components that Mateos studied, the solemn incense sacrifice for the forgiveness of sins remained the central feature of the rite.[10]

[10] Mateos, "«Sedre» et prières connexes," 276-279.

I. Part

1. *Terminology*

The root *HS'* from which the substantive *ḥûssōyô* is derived has a rich, if ambiguous, semantic range.[11] In the context of the solemn incense rite of forgiveness under consideration here, the term may be translated "reconciliation," "absolution," or "forgiveness." However, potential confusion may result from the fact that this term is also applied to liturgical texts that are unrelated to the *ḥûssōyô* rite of forgiveness. In these cases, the term carries with it the sense of "benediction," "petition," or even "exorcism."

Undoubtedly, the earliest use of the term *ḥûssōyô* occurs in the Pentateuch of the Peshitta version of the Old Testament. The Peshitta, with its origins in Syriac-speaking Judaism, became the canonical version of the Old Testament for Syriac Christianity; as such, it constitutes the earliest literary link between synagogue and church.[12] Literary links between Judaism and Syriac-speaking Christianity are generally traceable to the period between the formation of the apocrypha of the Old Testament and the redaction of the first midrashic collections.[13] This period will be of special significance in Part II of this study when we turn to consider formal literary antecedents to the *ḥûssōyô* that begin to emerge at this time.

---

[11] The entry in Payne-Smith occupies a full four columns. Cf. R. Payne-Smith, *Thesaurus Syriacus* (2 vols.; Oxford, 1879-1901), vol. 1, cols. 1325-1328. For the equivalent Arabic terminology relative to the *ḥûssōyô* and its components see, Georg Graf, *Verzeichnis Arabischer Kirchlicher Termini* (CSCO 147, Subsidia Tome 8; Louvain, 1954), 38 See also s. Brock, "L'arrière-plan du mot Husoyo (*sic*)," in *Péché et Réconciliation*, 161-167

[12] Contemporary scholarly understanding of the origins of the Peshitta and its relationship to other ancient translations of the Hebrew Bible is due in large part to the transforming research of the late Michael Weitzman. Many of his major contributions are summarized in his "Peshitta, Septuagint and Targum" in *VI Symposium Syriacum 1992* (ed. René Lavenant, S.J.; OCA 247; Rome: Pontificio Istituto Orientale), 51-84 For general background to the question of Aramaic translations of Hebrew scriptures, see Sebastian Brock, "The Peshitta Old Testament. Between Judaism and Christianity," *Cristianesimo nella Storia* 19 (1998): 483-502; and P. S. Alexander, "Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures," in *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (ed M. J Mulder and H Sysling; Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum 2/1; Assen: Van Gorcum, 1988), 217-253.

[13] Exegetical parallels in Syriac Christianity and Judaism are too numerous to cite comprehensively. Select topics are treated in Tryggve Kronholm, *Motifs from Genesis 1-11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian with particular reference to the influence of Jewish exegetical tradition* (Coniectanea Biblica Old Testament Series; Lund, Sweden CWK Gleerup, 1978); and N. Séd, "Les Hymnes sur le Paradis de St. Ephrem et les traditions Juives," Mus 81 (1968): 455-501.

The term *ḥûssōyô* first occurs in the Peshitta of Exodus where it is used to translate the Hebrew *kapporet*,[14] the gold cover that surmounted the Ark of the Covenant and supported the two golden cherubim. The biblical context of the term *ḥûssōyô* provides the operative hermeneutic for the understanding of the liturgical rite. As will be shown in what follows, the centrality of the use of incense in the rite of the *ḥûssōyô* is founded entirely upon Old Testament *exempla:*[15]

> And make the propitiatory (*kapporet/ḥûssōyô*) of pure gold, its length, two cubits and a half, and its width, one cubit and a half. And make two cherubim of gold by casting. Make them for the two sides of the propitiatory (*kapporet/ḥûssōyô*). (Ex 25:17-18)

References to the *kapporet/ḥûssōyô* found in Exodus, Leviticus, and Numbers are of interest for several reasons. First, they speak of the priestly role of Aaron in connection with the incense offering which took place before the ark; and second, references to Aaron and the burning of incense typically are either quoted or alluded to in the prayers of various *ḥûssōyê*, and so are important to the early understanding of the *ḥûssōyô* as a liturgical rite. Such is the case in the following text in which the relationship between the altar of incense, the locus of the incense sacrifice of propitiation, and the *kapporet/ḥûssōyô*, which stood in physical proximity to it, is made explicit:

> And place it [the altar of incense] before the veil which is in front of the ark of testimony before the propitiatory (*kapporet/ḥûssōyô*) which is upon the testimony, and I shall meet with you there. And Aaron shall burn incense of aromatics (*'eṭrô d-besmê*) on it every morning. He shall burn it when he prepares the lamps. (Ex 30:5-6)

---

[14] In the LXX, *hilasterion*; also called the "propitiatory" or "mercy seat." Translators of the Peshitta are generally known for their faithfulness to the Hebrew text, and tended to employ Syriac cognates whenever possible. However, use of the Syriac cognate of the Hebrew root *KPR* would have been quite unthinkable in this instance, since it would have suggested "unbelief" or "pagan." Hence, the use of *ḥûssōyô* to translate *kapporet* represents an independent choice which resembles neither the literal Hebrew nor the paraphrastic *targumim*. On the relationship, or, as seems to be the emerging consensus, the general lack thereof, between *targumim* and the Peshitta, see now, Paul V. M. Flesher, ed , *Targum Studies II: Targum and Peshitta* (South Florida Studies in the History of Judaism 165; Atlanta: Scholars Press, 1992). Of related interest see, R. B. ter Haar Romeny, *A Syrian in Greek Dress: The Use of Greek, Hebrew, and Syriac Biblical Texts in Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis* (Traditio Exegetica Graeca 6; Leuven: Peeters, 1997)

[15] Old Testament citations are according to the Peshitta version. Unless otherwise indicated, translations are by the author from *Biblia Sacra juxta versionem simplex quae dicitur Peschitta* (3 vols.; Beirut: Typis Typographiae Catholicae, 1951).

The incense altar, the *kapporet/ḥûssōyô*, and the priestly role of Aaron come together in the instructions given to Aaron in his priestly capacity for performing the incense sacrifice specifically on the Day of Atonement:

> And he [Aaron] shall place aromatics (*'eṭrô*) upon the fire before the Lord, and the cloud of aromatics (*'nônô d-'eṭrô*) shall conceal the propitiatory (*kapporet/ḥûssōyô*) which is upon the testimony so that he shall not die. And he [Aaron] shall take (some) of the blood of the bull, and shall sprinkle the top of the propitiatory (*kapporet/ḥûssōyô*) on its eastern side with his finger. (Lev 16:13-14)

A similarly explicit reference occurs in a context in which the *kapporet/ḥûssōyô* of the ark and the offering of incense for the atonement of sins are spoken of in the context of Moses' instructions to Aaron to offer incense in reparation for the sins of the people:

> Take the censer, put fire and incense (*besmê*) in it. Bring it quickly to the assembly to make atonement (*l-kapporet/l-ḥûssōyô*) for them, for wrath has come forth from before the Lord, and the blow is about to fall upon the people. (Num 16:46)

The scriptural images of the *kapporet/ḥûssōyô*, Aaron, and the incense altar inform the *ḥûssōyô* rite and are explicitly invoked as precedent and authorization for the offering of incense in a liturgical setting for the forgiveness of sins.

The expiatory offering of incense in Judaism was, of course, not limited to the Day of Atonement when the High Priest entered the Holy of Holies to burn incense for the sins of the people. Incense was offered twice daily, in the morning and in the evening, as part of the ongoing sacrificial rites of the Temple (Ex 30:7-8). As Mateos suggested, the morning and evening incense offerings may well have served as the paradigm for the *ḥûssōyô* rite of forgiveness whose original locus was most likely related to the development of the evening and morning canonical hours, *ramšô* (vespers) and *ṣafrô* (matins).[16] From its place in *ṣafrô*, the rite would have easily migrated to the eucharistic liturgy as the

[16] The most ancient witness to this practice is found in the Fenqîtô of Takrît, preserved in Brit. Mus 14.501, where the burning of incense is indicated only for the hours of *ramšô* and *ṣafrô*. See W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since the Year 1838* (London, 1870-1872), 270; also Mateos, "«Sedre» et prières connexes," 267-269; and *idem*, "Trois recueils," 457, 481.

canonical hours began to be conflated with it.[17] What is clear throughout this development is the expiatory significance of the incense offering of Aaron which is invoked in the earliest surviving examples, and even independently of the rite itself. For example, in the Maronite ferial office, the expiatory symbolism of incense is established with the opening line of the strophic poetry known as *'enyōnê* ("responses") intended for intercalation with the verses of the first psalm of *ramšô* (Ps. 51 *"Miserere mihi, Domine"*):

> Your Lordship was appeased by the sweet smoke of aromatics (*'eṭrô d-besmê*) which Aaron, the Levitical priest, offered in the camp of the Israelites. And the scourge of anger was averted from that nation which angered your Name.
>
> O Lord of all, may the sweet smoke which your servants offer this day be according to your will and for the appeasing of your divinity. May your flock, which sings Glory to the hidden Name of your Majesty, find forgiveness through it.[18]

2. *Constitutive Elements of the* Ḥûssōyô

The collections of *frûmâyûn* and *sedrê* that Mateos studied represent the *ḥûssōyô* in its earliest stages of development; indeed, even in contemporary liturgical usage, considerable numbers of *ḥûssōyê* consist exclusively of these two elements.[19] Over time, however, the simple *frûmîyûn-sedrô* structure was amplified and further expanded with the addition of texts and prayers. In what follows, the constitutive elements of the *ḥûssōyô* will be surveyed.

a. The *Frûmîyûn*

The first element in the *ḥûssōyô* is the *frûmîyûn*, a Syriac corruption of the Greek προοίμιον ("prologue," "introduction"). As Mateos first indi-

---

[17] For a detailed analysis of the pre-anaphoral rites and the influence of the canonical hours on them, see Gemayel, *Avant-Messe maronite*; for a summary analysis, see ch 2 and following.

[18] *Šḥîmtô d-šab'ê yawmê metkarkônê d-kûlôh šabtô* (Beirut, 1890), *beth*.

[19] The elements constituting the *ḥûssōyô* may be construed in ways that can lead to some confusion. P -E. Gemayel noted that in some collections, the *sedrô* alone is designated as the *ḥûssōyô* See Gemayel, "La structure," especially 123ff. G Khouri-Sarkis, on the other hand, does not employ the word "*ḥûssōyô*" at all. Rather, he speaks of *frûmîyûn* and *sedrô* as constituting the *sedrô* proper: "(Le sedro) . est composé de deux parties nettement distinctes: un préambule d'allure majestueuse et solonnelle, que les Syriens appellent *Proumion* . . et du *sedro* proprement dit" ("Le Sédro," 90). In Syriac Maronite liturgical usage, the term "*ḥûssōyô*" never occurs as the title of the rite, either in manuscript compilations or in printed editions. Its use is entirely oral.

cated, the *frûmîyûn* is nothing more than an expanded doxology of the kind that introduces the canonical hours of *ramšô* and *ṣafrô* in West Syriac liturgical tradition.[20] However, under the influence of the fifth-century Christological debates which split Syriac Christianity along doctrinal lines, these relatively simple doxologies began to be transformed into complex theological statements, and eventually into apologetical treatises. For example, a *frûmîyûn* of Chalcedonian provenance which is designated for *ramšô* of the first week of Pentecost reads in part:

> Glory, praise, and thanksgiving to the One who sent his Son who is two in nature: perfectly like his Father, and like us in all things but sin; and who sent the Spirit of holiness who is co-equal, co-eternal, consubstantial, and ever-emanating from the Father. Blessed is the one God in three distinct hypostases.[21]

The complex Christological development which the *frûmâyûn* underwent is interesting given the near total absence of explicitly Christological references in the earliest preserved examples; of all the early examples of *frûmâyûn* contained in the manuscript compilations which Mateos studied, only one could be construed as explicitly Christological.[22] With the exception of this one example, all of the earliest preserved *frûmâyûn* are addressed simply to God, without distinguishing among the three Persons of the Trinity. This feature points to an origin of these prayers in a period well before the time they were gathered into the collections which Mateos studied.

Those *frûmâyûn* which distinguish among the Persons of the Trinity develop the basic doxological statement in one of two ways. In the first instance, additions to the basic formula begin after the mention of the three persons, as we find represented in the earliest preserved examples of the Syriac Orthodox daily office:

> Priest: Glory to the Father and to the Son and to the Holy Spirit.

---

[20] Mateos, "«Sedre» et prières connexes," 268-269; *idem*, "L'office monastique à la fin du IV[e] siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce," OC 47 (1963): 53-88; *idem*, "Prières initiales fixes," 489-498. See also the lengthy note by Julien Puyade, O.S B , "Composition interne de L'office syrien," OS 3 (1958): 25-62; note 19, 58-61 (*sic*)

[21] For the Syriac text, see Mateos, "Prières syriennes d'absolution," 260-261.

[22] See Mateos, "Trois recueils," 472, 477.

Response: And upon us weak sinners may mercy and compassion be poured forth in both worlds, forever and ever. Amen.[23]

This pattern of development is found in the majority of *frûmâyûn* cited by Mateos:

Glory to the Father, Son and Holy Spirit, who is the only God and King of the universe....[24]

In an alternative mode of development, the expansion preserves only the initial word *šûbḥô* ("Glory") of the primitive doxology which is then followed by other appellations of praise before beginning a litany of divine attributes:

Glory, praise, and exaltation to the living and life-giving Being, hidden and unsearchable, beyond all knowing and understanding....[25]

In both modes of expansion, the catalogue of divine titles and attributes that replaces the mention of the three divine Persons is introduced by the relative phrase *haw d-* ("the One who," or "He who"). This rhetorical feature of *frûmâyûn* will be referenced again when we attempt to locate form-critical antecedents of the *ḥûssōyô* pattern of prayer. From this point, it is only a short step to the development of a common, fixed, introductory formula which we find in the only edition of the Maronite *Fenqîtô*, the Office of the Saints.[26] Here, the simple "Glory" of the doxology has been expanded with a litany of synonyms which are immediately followed by a catalogue of divine titles and attributes, each of which is introduced by the characteristic relative phrase *haw d-* :

Glory be to the Father and to the Son and to the Holy Spirit, one God of heaven and King of the ages; the One who (*haw d-*) is Lord of all that exists; the One who (*haw d-*) is honored in equality of essence, in one creative power and with one and the same glory, eternity, honor, and majesty; the One who

---

[23] The Syriac Maronite counterpart already shows evidence of the amplification that characterizes this tradition throughout its subsequent development:
Priest: Glory to the Father and to the Son and to the Holy Spirit as we begin and until we conclude, and upon us weak sinners may mercy and compassion be poured forth in both worlds which You have created in your goodness. Lord our God, glory to You, forever.
Response: Amen. (*Šḥîmtô d-šab'ê yawmê, kaf-he).*

[24] For the Syriac text, see Mateos, "Trois recueils," 460.

[25] For the Syriac text, see Mateos, "Trois recueils," 461.

[26] *Fenqîtô, Officia Sanctorum juxta ritum Ecclesiae Maronitarum*. Vol. 1: Pars aestiva; Vol. 2: Pars hiemalis (Rome: Typographia Propoganda Fidei, 1656, 1666).

(*haw d-*) gloriously, and above every intelligence is proclaimed as one, and in the same way is known in three; to this One (*l-haw*) be praise, glory, exaltation, and thanksgiving, now and forever.[27]

At a date apparently no earlier than the eleventh century, the simple "Glory" of the primitive doxology which is at the origin of *frûmâyûn* shows evidence of having expanded into a veritable litany of synonyms. The fixed formula that emerged is shared today by all West Syriac churches:

Make us worthy to offer praise, thanksgiving, honor, adoration, exaltation, and worthy magnificence without end, always and at all times and on all occasions, to the One who (*l-haw d-*) ...[28]

b. The *Sedrô*

i. History and Development of the *Sedrô*

The *sedrô*, from the Syriac *SDR* ("arrange in order," "enumerate"; note the Akkadian *siddaru*, "ranks"), follows the *frûmîyûn* and represents the core of the *ḥûssōyô*.[29] In the earliest manuscript compilations, Mateos distinguished two groupings of prayers. The earliest of these are titled *ṣlawōtô d-besmê* ("prayers of aromatics"). These prayers, which are characterized by their simplicity and lack of elaboration, contain the earliest references to the burning of incense for the forgiveness of sins on the pattern of the incense sacrifice of Aaron.[30] Alongside these, there appears a collection of more highly developed prayers designated *sedrê d-besmê* ("enumeration of aromatics"). In addition to the reference to incense in the titles of both sets of prayers, both *ṣlawōtô* and *sedrê d-besmê* make

---

[27] For the Syriac text see, Mateos, "«Sedre» et prières connexes," 267-268.

[28] *Šḥîmtô d-šab'ê yawmê, yod-waw*. An interesting parallel occurs in the text of the Passover Mishnah which reads in part: "We are obliged to give thanks, to praise and to laud, to glorify, to exalt, and to honor, to bless, to extol, and to acclaim Him who has worked for our fathers and for us all of these miracles ..." Joseph Heinemann, *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns* (ed. E. L. Ehrlich; Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums IX; Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1977), 59.

[29] An early reference to the *sedrô* as an example of petitionary prayer, with parallels drawn from Latin and Byzantine liturgical traditions, is given in Anton Baumstark, *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes* (ed Dom Bernard Botte; 3rd ed.; Collection Irénikon; Chevetogne et Paris: Editions de Chevetogne, 1953), 80-101.

[30] A remnant of the ancient *ṣlawōtô d-besmê* survives in Syriac Orthodox usage in a short prayer inserted at *ramšô*, *ṣafrô*, and the eucharistic liturgy between the *frûmîyûn* and *sedrô*: *'al 'eṭrô d-besmê* ("On the fragrant, aromatic smoke ..."). See, for example, *Ktōbô d-qûrōbô 'alōhōyô*, 213-214.

explicit mention of the act of burning incense for the forgiveness of sins (*l-ḥûssōyô da-ḥṭōhê*) as may be observed in the following *sedrô d-besmê*:

> To You, good and benevolent God the Father, and to your only Son and your living and Holy Spirit, we offer sweet aromatics at this time. Good and benevolent as You are, accept them on your spiritual and immaterial altar above the heavens, and send us the gift of your Holy Spirit, the forgiveness of sins, the reconciliation of offences through Jesus Christ, our Lord, to whom, with you is due glory, honor, and power, now and forever.[31]

However, what most distinguishes these from the simpler *ṣlawōtô d-besmê* are the litany-like series of petitions which render them no longer simply *ṣlawōtô* ("prayers") but *sedrê* ("lists"). It is often the case that remnants of the ancient *ṣlawōtô d-besmê* have been conflated with texts of the later, more developed *sedrê*, resulting in the mention of the burning of incense sometimes in several places in the same prayer. Remnants of the ancient *ṣlawōtô d-besmê* may also explain the contemporary ambiguity regarding the actual moment at which incense is burned. In the usage of the Syriac Orthodox and Syriac Catholics, though not of Maronites, a prayer for the imposition of incense is inserted between the *frûmîyûn* and the *sedrô*:

> To the honor and glory of the holy and glorious Trinity, incense is offered by my weak and sinful hands. Let us all pray and beseech the Lord for mercy and compassion. Merciful Lord, have mercy on us and aid us.[32]

However, in certain *frûmâyûn* there is evidence that the prayer for the imposition of incense has been conflated with the *frûmîyûn* proper, which preserves a reference to the burning of incense. Mateos speculated that this mention of incense in the *frûmîyûn* may explain a usage peculiar to Maronites, namely, the imposition of incense, accompanied by the prayer cited above, at the beginning of the chanting of the *frûmîyûn* rather than between the *frûmîyûn* and the *sedrô*.[33]

A further development took place early in the seventh century as the more highly developed *sedrê d-besmê* began to carry the double title *ṣlûtô awkît sedrô d-besmê* ("the prayer, that is, the enumeration of aromatics"). Since both categories of prayers explicitly refer to incense in their titles

---

[31] See Mateos, "«Sedre» et prières connexes," 272-273. Mateos pointed out that reference to the mediation of Christ in texts used by the Syriac non-Chalcedonians is extremely rare and may be taken as further evidence of the primitive origins of the liturgical use of the *sedrô* and the formula that it preserves.

[32] *Ktōbô d-qûrōbô 'alōhōyô*, 24-25.

[33] On this point, see Mateos, "«Sedre» et prières connexes," 279.

and mention the act of burning incense at some point, Mateos concluded that both sets of prayers are identical in purpose, and that they identify the ancient prayer for the burning of incense in the process of evolution from simple to more complex.[34]

The *ṣlawōtô d-besmê* represent the earliest examples of incense prayers that eventually developed into *sedrê*. As later forms of the prayer developed, these earlier forms were not discarded but were collected side by side with the newly emerging forms. Mention of the actual burning of incense does not take place at any fixed point in any of these prayers; on the contrary, as we have seen, it occurs in a variety of places. This fact will be important for the development of the *ḥûssōyô* rite as a whole. As the *ṣlawōtô d-besmê* began to give way to *sedrê d-besmê*, a new category of prayers made its appearance, paving the way for what is known in contemporary usage simply as the *'eṭrô* (pl. *'eṭrê*), "aromatic smoke." The earliest forms of *'eṭrê* date from the tenth century, and were designated as either *ṣlawōtô d-bōtar fîrmô* ("prayers following incense") or *ṣlawōtô d-'eṭrô* ("prayers of aromatic smoke").[35] When *'eṭrê* occur in contemporary usage as a component of the *ḥûssōyô* structure, they follow the *qôlê*, an element which will be taken up following the treatment of the *sedrê*.

ii. Structure of the *Sedrô*

The changes that the *sedrô* has undergone over time allow its structure to be described in a variety of ways.[36] Typically, however, one may discern three distinct movements within *sedrê*: i) an initial, extended expression of praise extolling such divine attributes as forgiveness, mercy, and long-suffering; this is prefatory to the thematic development of the feast or observance of which the *sedrê* is a part; ii) an *anamnesis*, or remembering, of events drawn from scripture that exemplify God's saving intervention in response to prayer; iii) a petition that God fulfill present needs, including the request for the forgiveness of sins.[37] It is sometimes the case that as the theme of the feast or commemoration was expanded and came to occupy a greater place in *sedrê*, the explicit mention of the incense offering was entirely eliminated from the text. This development

---

[34] Mateos gives several examples of such prayers; cf. Wright, *Catalogue*, 270.

[35] See "d. The *'Eṭrô*," below.

[36] See, for example, the divisions given by G. Khouri-Sarkis, "Le Sédro," 89 Also relevant here is J. Thekeparampil, "Prayers after Incense," PdO 6/7 (1975/6), 325-340.

[37] In addition to the prose pattern of *sedrê* described here, certain *sedrê* follow metrical patterns identified as either *Afremōyô* ("of Ephrem") with a 7 + 7 syllable pattern, or *Yaqûbōyô* ("of Jacob of Sarug") with a 12 + 12 pattern Metrical *sedrê* are chanted antiphonally In this connection, see G. Khouri-Sarkis, "Notes sur les mètres poétiques syriaques," OS 3 (1958): 63-72; and A. Gemayel, "La structure," 122.

accounts for the fact that in some, typically more recent *sedrê*, the reference to the burning of incense has been altogether displaced.

The anamnesis of events which we find in the *sedrô* is a form of exemplary prayer, or *Paradigmengebet*, a rhetorical pattern that has been well documented in late Second Temple Jewish liturgical prayer[38] and in Syriac homiletic texts.[39] However, the poetic and imaginative use of biblical *exempla* that is so constitutive of the composition of *sedrê*, as well as Syriac liturgical prayer generally, has yet to receive due attention.

As a form of exemplary prayer, the *anamnesis* serves two functions: it is intended to "remind" God, as it were, of past blessings by enumerating examples of his mighty deeds in order to favorably predispose him to respond to the requests that are to follow; at the same time, it is an affirmation of faith that God is able to do what is being asked. The invocation of the figure of Aaron, who offered incense for the sins of his people, constitutes the primary element of biblical remembering that is basic to the *sedrô*:[40]

> As your priest Aaron offered incense for the sins of the people and you relented, accept the incense which we now offer for the forgiveness of sins and the erasing of offences and transgressions of your people.[41]

Following the *anamnesis*, the *sedrô* goes on to "list" or "enumerate" current needs. The shift within the *sedrô* from *exempla* to petition is usually clearly signaled by a rhetorical marker such as *badgûn* ("consequently"), *hōkīl mōryô* ("and so, Lord"), or *meṭûlhōde* ("for this reason"). The earliest and most common transitional phrase separating the two components of the *sedrô* is simply *w-hōšô* ("and now"). The use of this

[38] The use of biblical *exempla* in prayer texts was identified by Anton Baumstark in a monumental study of intercessory prayer that follows the exemplary series See A Baumstark, "Paradigmengebete östsyrischer Kirchendichtung," OC X/XI (1923): 1-32.

[39] Robert Murray, S.J., cites the presence of rhythmic comparison sequences and *testimonia* drawn from Old Testament models in the Demonstrations of Aphrahat, and notes their similarity to Mesopotamian comparison lists. He likewise calls attention to patterns of Hellenistic aretologies which may have influenced both Jewish and Christian literature See R. Murray, S.J., "Some Rhetorical Patterns in Early Syriac Literature," in *A Tribute to Arthur Vööbus: Studies in Early Christian Literature and Its Environment, Primarily in the Syrian East* (ed. Robert H. Fischer; Chicago: Lutheran School of Theology, 1977), 109-31, esp. 115ff.

[40] Although Aaron is mentioned most frequently in this regard, other biblical figures who offered incense are also sometimes mentioned, although the tendency to look for biblical precedents can reach an extreme. A *sedrô* of Maronite provenance mentions Melchizedek between Zachary and Aaron as having offered incense, although Scripture never mentions him in connection with an incense offering. See Gemayel, "La structure," 127.

[41] *Ktōbô d-qûrōbô 'alōhōyô*, 18.

phrase is striking in this context since it reflects a much earlier and well-documented formula known in Aramaic prose epistolography.[42] The petitions that constitute the central portion of *sedrê* follow a discernable pattern and typically include requests for a range of spiritual and physical needs: freedom from vice (anger, envy, calumny, fornication) as well as healing of various afflictions of mind and body.

A final point needs to be made relative to the development of the *sedrô*. As *ḥûssōyê* became a common feature of the liturgical life of the Syriac Church of Antioch, the focus of the *sedrô* began to shift from that of a simple rite of forgiveness accompanied by the burning of incense, to a doctrinal compendium, or "mini-catechism," of the feast for which it was originally composed. This turn toward more dogmatic concerns encouraged the influx of abstract theological language, and follows the trend already indicated with regard to *frûmâyûn*. With this shift, *sedrê* began to contain language that was more appropriate for theological debate than for liturgical prayer. The following selection from the *sedrô* designated for the canonical hour of Tierce for the feast of Pentecost illustrates the point:

> Glory to You, Mighty Lord, Spirit Consoler, generous Giver of riches. You are of the same substance as the Father and the Son. You are the equal of the Father and the Son in power and sovereignty and glory and dominion. You are equal in divinity and distinct in person. You neither precede the Father nor do You follow the Son. You are united to, and equal to both of them. All that belongs to the Father is yours except his paternity. All that belongs to the Son is yours except his sonship and incarnation. You are truly pure Spirit, free of every place and time and manner of being and quantity. It is impossible to fathom or investigate You.[43]

Finally, G. Khouri-Sarkis suggested a relationship between the *sedrô* and the origins of the diaconal litanies found in the Byzantine liturgy.[44]

---

[42] The early use of this phrase in this capacity is noteworthy since there is a striking parallel between the use of *w-hôšô* at this point in the *sedrô* and the use of its Aramaic counterpart *k'n* ("and now") in Aramaic prose compositions where it distinguishes the initial greeting from the body of the text. See Joseph A. Fitzmeyer, *A Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays* (ed. Leander E. Keck; Society of Biblical Literature Monograph Series 25; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979), esp. ch. 8 ("Aramaic Epistolography"), 193.

[43] *Ktōbô d-qûrōbô 'alōhōyô*, 97-98.

[44] "Il est fort possible que cette énumération de demandes qui se suivent soit à l'origine des litanies diaconales si en faveur dans l'Eglise byzantine. Le sédro aurait été sectionné afin de permettre aux fidèles de faire leur chacune des demandes exprimées par le diacre en y répondant *Amîn*, puis, plus tard: Kyrie eleison" (Khouri-Sarkis, "Le Sédro," 88).

This point, which was again taken up by Michel Hayek,[45] originated with Anton Baumstark, who, in the course of his study of intercessory prayer, remarked: "On peut donc conjecturer que l'actuel *Sedrâ* n'est qu'une ancienne prière litanique dont on a supprimé la réponse invariable à chacune de ses demandes."[46] In these remarks, however, Baumstark was pointing out certain characteristics one would expect to find among prayers of petition, which, by definition, contain an enumeration of requests. Contemporary research does not support any suggestion that Byzantine diaconal litanies are in any way dependent upon the Syriac *sedrô*.[47]

The texts that Mateos studied consist only of *frûmayûn* and *sedrê*, make explicit reference to the burning of incense, and sometimes contain an indication of the liturgical observance for which they were composed. If these early examples of prayers of forgiveness had additional elements, we must presume that they were not written but were recited from memory. Such may be the case with the strophes of liturgical poetry known as *qôlê* which often follow the *sedrô* but which begin to appear in written texts only in the eleventh and twelfth centuries. It is to this element of the *ḥûssōyô* rite that we now turn.

c. The *Qōlô*

The *qōlô* (pl. *qōlê*), or "melody," represents a vestige of liturgical poetry, usually made up of four strophes, that is chanted according to a set melody that accommodates the metrical pattern of the composition.[48] *Qôlê* that form part of the *ḥûssōyô* rite[49] may occasionally contain a ref-

---

[45] M. Hayek states: "[Le sédro] se retrouve dans les offices Byzantins et dans leurs proclamations diaconales où elle prit la forme litanique entrecoupée par le Kyrie, (*sic*) eleison du people" (*Liturgie maronite*, 158-59).

[46] Baumstark, *Liturgie comparée*, 81.

[47] For an exhaustive treatment of the history and development of the diaconal litanies in the Byzantine rite, see Robert F. Taft, S.J., *The Diptychs* (vol. 4 of *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*; OCA 238; Rome: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1991). Taft does not suggest any influence along the lines signified by these authors.

[48] The main principles of Syriac liturgical poetry are outlined in G. Khouri-Sarkis, "Notes sur les mètres poétiques syriaques," 63-72. Earlier research into Syriac metrical patterns and musical genres has now largely been superseded by the work of Louis Hage who has written extensively on the subject (see, for example, L. Hage, *Les Strophes-Types Syriaques: Étude Analytique* [vol. 6 of *Musique Maronite*; Kaslik, Lebanon: Bibliothèque de L'Université Saint-Esprit, 2001]).

[49] As noted earlier, the nomenclature can lead to confusion. G Khouri-Sarkis emphatically states: "Certains ont affirmé qu'à (Proumion et sedro), il fallait ajouter une troisième· le 'etro, ou prière de l'encense. D'autres sont allés plus loin Selon eux, le sédro syrien se composerait de cinq partie: a) Sloutho d^e^chouroyo (prière d'introduction), b) le proeimion, c) le sédro, d) le 'etro, (mot à mot: parfum, ou prière de l'encense) et, e) le

erence to the offering of incense by a biblical figure, even if such a reference has already occurred in the *frûmîyûn* or *sedrô*. However, *qôlê*, as they are known in contemporary usage, seem to represent only a vestige of their original purpose and function.

With the *qōlô*, we move from the prose compositions represented by the *frûmîyûn* and *sedrô*, to strophic poetry. Liturgical poetry seems always to have been a dominant feature of Syriac liturgical life; one need only recall St. Ephrem and the inestimable impact he had on the tradition.[50] The short lyric poems known collectively as the *Odes of Solomon* are among the earliest examples of Syriac liturgical poetry;[51] both their form and expression are reminiscent of the Qumran hymns known as *Hodayot*.[52] The hymns embedded in the *Acts of Thomas* most likely represent pre-Christian examples of the phenomenon.[53] As a result of their enormous popularity as a medium for catechesis, over time, poetic compositions overwhelmed and displaced the surrounding elements they were intended to accompany. In the case of *qôlê*, the surrounding elements that were displaced were verses of psalms.[54]

houtomo (prière de conclusion). Pour d'autres enfin, le sèdro se composerait du proeimion, du sédro, du qolo (chant de quatre versets) et du houtomo Malheureusement les uns et les autres ne nous disent pas les raisons qui ont motivé à leurs yeux cette composition du sédro" ("Le Sédro," 90-91).

[50] A comprehensive treatment of the development of Syriac liturgical poetry remains a desideratum. While modern translations of the works of Ephrem are now readily available, little is known of the context or liturgical setting of his compositions.

[51] For a critical introduction and translation, see J. H. Charlesworth, trans., "The Odes of Solomon," in *The Old Testament Pseudepigrapha* (ed. J. H. Charlesworth; 2 vols.; Anchor Bible Reference Library; New York and London: Doubleday, 1985), 2.725-71; see also J L. Trafton, *The Syriac Version of the Psalms of Solomon: A Critical Evaluation* (Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies 11; Atlanta: Scholars Press, 1985).

[52] Literature on the *Hodayot* is voluminous. However, one may be directed to the excellent discussions found in the following: B. Kittel, *The Hymns of Qumran* (Society of Biblical Literature Dissertation Series 50; Chico, Calif.: Scholars Press, 1981); M J. Bernstein, "Pseudepigraphy in the Qumran Scrolls: Categories and Functions," in *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigraphy in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 12-14 January, 1997* (ed E.G. Chazon and M.S Stone with the collaboration of A. Pinnick; Studies on the Texts of the Desert of Judah 31; Leiden: Brill, 1999), 1-26; M. E. Stone, "The Dead Sea Scrolls and the Pseudepigrapha," *Dead Sea Discoveries* 3 (1996): 270-295.

[53] Hans J. W. Drijvers, ed., "The Acts of Thomas," in *New Testament Apocrypha* (ed Wilhelm Schneemelcher; 2 vols.; rev. ed.; Louisville, Ky : Westminster/John Knox, 1992), 2.322-411; for "The Wedding Hymn," see 329-30; for "The Hymn of the Pearl," see 330-333

[54] See A. Baumstark. *Liturgie comparée*, 102-116. A full account of *'enyōnê* and their relationship to Canons that are intercalated with biblical odes in the Byzantine rite may be found in Dr. P Odilo Heiming, *Syrische 'Eniânê und griechische Kanones: Die Hs. Sach. 349*

Qôlê are "melodies" according to which verses of strophic poetry called *'enyōnê* ("responses") are chanted between verses of a psalm. *'Enyōnê* may be thought of as antiphons or tropes so long as it is borne in mind that no two *'enyōnê* are identical; in their earliest form, each strophe was composed to reflect the psalm verse that preceded it.[55] Originally, *'enyōnê* were intercalated between every verse of a psalm, a practice that is documented until the twentieth century in the Maronite Church.[56] In contemporary Syriac Orthodox usage, *'enyōnê* are no longer intercalated with psalm verses; those that have survived are gathered together after the psalm and chanted consecutively like verses of a hymn.

As in the case in much of Syriac liturgical development, strophic poetry eventually overwhelmed and displaced those parts of the liturgy they were intended to accompany.[57] This may in part be explained by the prominence given to *'enyōnê* in actual liturgical practice where they are elaborately and solemnly chanted, while the psalm verses, when they have survived at all, are rendered in a hurried, *recto tono* voice.[58] In both manuscript and printed editions of the ferial and festal offices, the texts of *'enyōnê* are given in full, while only the incipit of the psalm verse is

der Staatsbibliothek zu Berlin (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 26; Münster in Westf.: Aschendorff, 1932).

[55] It might be argued that *'enyōnê* are not, strictly speaking, antiphons at all, if, by this word, one means to refer to identical words that are repeated after each psalm verse Although the *'enyōnê* that accompany the psalms of the ferial and festal offices are often similar in content, no two are identical.

[56] The classical work on the subject remains that of H. Husmann, *Die Melodien der Jakobitischen Kirche: Die Melodien des Wochenbreviers (šḫīmtā)* (Osterreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 262/1; Vienna· Herman Böhlaus, 1969), 181-182. For a treatment of *'enyōnê* and intercalated psalmody in the hours of the office, see J. Amar, "Syriac Metrical Poetry and Intercalated Psalms," in *Festschrift in Honor of Sidney H. Griffith* (ed. Robin Darling Young; Washington, D.C · Catholic University of America Press, forthcoming).

[57] The tendency of strophic poetry to displace earlier elements is seen in the case of the *bō'ûtô* ("Supplication") which occurs at the end of the canonical hours. The designation *bō'ûtô* is all that remains of the original liturgical unit that occupied this space. A strophic composition has entirely displaced it. See Robert Taft, S.J., *The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1986), 240-241.

[58] For background to the use of the psalms in Christian worship, see Robert Taft, S.J , *The Liturgy of the Hours,* esp. 39-41, 48-55, 116-120, and 123-130; and now, *idem,* "Christian Liturgical Psalmody: Origins, Development, Decomposition, Collapse," in *Psalms in Community: Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions* (ed. Harold W Attridge and Margot E. Fassler; Society of Biblical Literature Symposium Series 25, Atlanta· Society of Biblical Literature, 2003), 7-32.

noted vertically in the margin of the page;[59] the presumption is that the psalm itself will be chanted from memory. A question that can only be raised but not presently answered is whether the strophes of *qôlê* that occur as components of *ḥûssōyê* were ever accompanied by psalm verses as they are in the canonical hours. In any event, strophic poetry, which figures so prominently throughout Syriac liturgical prayer, made its way into the *ḥûssōyô* in the form of *qôlê* and further contributed to its expansion beyond its primitive form.

Qôlê that follow *sedrê* of *ḥûssōyê* are sometimes reduced to a single strophe which is nothing more than remnant of the original composition. More typically one finds four strophes chanted antiphonally. Likewise, *qôlê* often contain metaphorical references to the burning of incense. In its origin, this reference is a remnant of the ancient *ṣlawōtô d-besmê* which has been grafted onto the strophes of a *qōlô*.

In Syriac Orthodox practice, *qôlê* are sometimes referred to as *qûbôlê* ("acceptance prayers"), that is, prayers for the acceptance of the incense offering.[60] As the original prose elements of the *ḥûssōyô* (*frûmîyûn* and *sedrô*) became burdened with theological formulas, the *qōlô* provided a sung, metrical response that re-involved the congregation in the liturgical action. The *qōlô* that follows is designated for *safrô* of the Dormition of Mary. Remnants of the ancient *ṣlûtô d-besmê* are in evidence in the second strophe where incense language is used metaphorically in reference to the intercessory role of the Virgin Mary:

> i) On the day of your translation, Mother of God, ask your Only-Begotten to have mercy on us all on the day of his appearance so that we may rejoice at his right side.
>
> ii) Blessed are you, Mother who bore the Creator; you are the pure and fragrant incense that filled the earth with spiritual blessings for all humanity. Today, the One you bore conveyed you to his dwellings of eternal light.
>
> iii) Mother of the Incarnate Word, with your pure spirit, protect our spirits; with your pure body, heal our frail bodies; with your unfailing prayer, beseech the One who today conveyed you to Himself.
>
> iv) Let the earth honor and exalt with psalms and hymns the venerable Virgin and Mother of God. She carried in her arms God most high. Let us all celebrate her feast and glorify the One who shone forth from her womb, and say "Hail, full of grace."[61]

---

[59] This was the case until relatively modern times. As far as I have been able to determine, the text of the psalms occurs for the first time in a Maronite *vademecum* titled *Šḥîmtô d-šab'ê yawmê d- šabtô* (Jounieh, Lebanon: Lebanese Missionary Press, 1935).

[60] For other designations of the *qōlô*, see Gemayel, "La structure," 126-127.

[61] *Fenqîthô*, 271

d. The *'Eṭrô*

The *'eṭrô* ("aromatic smoke") which follows the *sedrô* has already been accounted for; its origins are to be located in the *ṣlawōtô* and *sedrê d-besmê* ("prayers" and "enumerations of incense"). As we have seen, when these relatively simple prayers were replaced by more elaborate ones, the earlier versions were not discarded; rather, they were appended to the end of the *ḥûssōyô* structure where they were referred to by a variety of names: *ṣlawōtô d-bōtar fîrmô* ("prayers after incense"), *qûbôl fîrmô* ("acceptance of incense"), *ṣlawōtô d-'eṭrô* ("prayers of aromatic smoke"), or simply, and most recently, *'eṭrê* ("aromatic smoke"). When *ḥûssōyê* function as components of the canonical hours, the *'eṭrô* is followed by a final prayer of solemn benediction and dismissal called the *ḥûttōmô* (lit. "seal").[62]

Part II. Formal Antecedents of the *Ḥûssōyô* Pattern of Prayer

The primitive Christology characterizing the *frûmâyûn* and *sedrê* that Mateos studied suggests that the *ḥûssōyô* had become a characteristic feature of Syriac liturgical prayer in the period prior to the Christological controversies of the fifth century which fragmented Syriac Christianity along doctrinal lines. Mateos did not raise the question of antecedents or forerunners after which these prayers may have been modeled. However, the formative influence of Judaism on Syriac Christianity has quite naturally led to a consideration of the possibility that the *ḥûssōyô* pattern of prayer had its origins in specific Jewish ritual prayers and observances.[63] G. Khouri-Sarkis, followed by P.-E. Gemayel and M. Hayek, suggested that the *ḥûssōyô* originated in the formal prayer of the synagogue; they refer respectively to the Eighteen Benedictions,[64] the rites related to Yom

---

[62] The only references I have found relative to the character and function of the *ḥûttōmô* are in Aelred Cody, "L'office divin chez les Syriens Jacobites," POC 19 (1969)· 293-319; and Jean Tabet, *L'Office commun maronite; étude du lilyō et du ṣafrō*. Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit, 5; (Kaslik, Lebanon· 1972).

[63] For an accessible guide to the development of Jewish liturgical prayer, see Ismar Elbogen, *Jewish Liturgy. A Comprehensive History* (trans. Raymond P. Scheindlin; ed. Joseph Heinemann et al.; Philadelphia and Jerusalem: Jewish Publication Society, 5753/ 1993). The history and development of the Eighteen Benedictions is treated in Elbogen, *Jewish Liturgy*, 37-52; related to this question, see Daniel Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity* (Tubingen: Mohr Siebeck, 2003).

[64] "Que la forme du sédro soit empruntée au service synagogal, on ne peut en douter Il n'y a qu'à comparera sa contexture avec celle de certaines prières de la synagogue, au siècle apostolique, notamment aux prières sabbatines et à la plus connue de toutes, celle des XVIII Bénédictions" (Khouri-Sarkis, "Le Sédro," 88).

Kippur,[65] or to the synagogue service generally.[66] However, parallels between the *ḥûssōyô* pattern of prayer and Jewish liturgical prayers are not limited to the specific rites and prayers of the synagogue indicated by these authors. Rather, they are representative of a broader development relative to the evolution of penitential prayer in Late Second Temple Judaism.[67]

As has been recently indicated, prayers of forgiveness began to proliferate in late Second Temple Judaism and during the inter-testamental period.[68] These prayers have certain features in common: a) extended introductory expressions of praise that often incorporate divine titles; these serve as prelude to, b) thanksgiving for past blessings in spite of the people's unworthiness, and c) a plea for forgiveness and restoration. Basic to the formulation of these prayers is the belief that they were in-

[65] Noting the frequency with which the verbs *R'Y* ("assuage," "reconcile") and *NYH* ("give rest") occur in texts of the *sedrô*, Gemayel has observed: "Ces deux mêmes termes sont très connus dans le rite de l'encense du Temple.... Nous n'irons pas jusqu'à affirmer qu'il y a là un héritage direct des Sémites, ni meme que les Syriens aient hérité ce 'rite de pardon' du rite juif du *Kippûr*; cependent, il nous semble qu'on doit y voir plus qu'une simple coincidence; peut-être une influence tardive du rite juif du Temple, influence que ce rite aurait exercée en premier lieu sur les ordres monastiques orientaux si attachés à la méditation de la Bible" ("La structure," 125-126).

[66] "Le sédro est une forme de prière éminemment syrienne qui s'enracine dans la liturgie synagogale" (M. Hayek, *Liturgie Maronite*, 158).

[67] The clearest parallel between the *ḥûssōyô* pattern of prayer and Jewish liturgical prayer, though not cited by any of the authors who have written on the question, is found in the regular morning service of the non-holiday prayers contained in the *Siddur* Although the *Siddur* is a late medieval compilation, it represents earlier material codified for use in the prayer book in the form that has come down to us today The so-called "Sacrifices" text following the initial blessing gives instructions on how incense is to be made, and specifies its use in the morning and evening offerings of Aaron (Ex 30 34-36) Here we find combined in one text the characteristic features of the *ḥûssōyô*· an extended doxology including multiple synonyms of praise, and petitions for forgiveness and restoration accompanied by references to the incense offering of Aaron. The fact that these elements are all contained in the regular Morning Prayer service recalls the early association of the *ḥûssōyô* pattern of prayer with the canonical hours of *ramšô* and *ṣafrô*. See *The Complete ArtScroll Siddur. Weekday/Sabbath/Festival* (trans. Rabbi Nossen Scherman; ed. Rabbi Meir Zlotowitz; Brooklyn, N.Y.: Mesorah, 1984), 34-35.

[68] For an introductory survey and classification of institutional prayer in Judaism, see Heinemann, *Prayer in the Talmud*, esp. ch. 3 ("The Patterns of the Liturgical Berakah and their Origins") and the treatment of the theme of "Atonement through Prayer" (20ff). For the development of liturgical prayer in sectarian Judaism during this period, see now Daniel K. Falk, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls* (ed. F. García Martínez and A. S. Van der Woude; Studies on the Texts of the Desert of Judah 27; Leiden and Boston: Brill, 1998); for prayers of forgiveness, see, for example, 71, 75, 77, 94, 196, and 246.

vested with the power to forgive sin.[69] Examples of prayers that incorporate these elements are found in scripture, the apocrypha, and in pseudepigraphical texts.

It will be helpful to look first at a remarkable text preserved in the Community Rule of the Qumran sectarians that prescribes the pattern and supplies the text for a prayer whose features closely parallel those cited above.[70] The text opens with the directive or "invitatory" to "Bless the God of salvation":

> On entering the Covenant, the Priests and Levites shall bless the God of salvation and all his faithfulness, and all those entering the Covenant shall say after them, "Amen, Amen!"

The opening of the prayer is described loosely and is left, for the most part, unscripted. This may indicate a period of exuberant, extemporaneous prayer, perhaps of an ecstatic nature. The reference to "his faithfulness" naturally suggests the inclusion of *exempla* that recall past reliance on God's favors and evoke expressions of praise and thanksgiving. The communal assent in the form of the final double "Amen" suggests a text on the way to becoming a formal prayer.

Following this, we find an *anamnesis* in the form of an extended memorial of divine benefits. Not surprisingly, this extends into an acknowledgment of sin, and testimonies to God's continued blessings to Israel:

> Then the Priests shall recite the favors of God manifested in his mighty deeds and shall declare all his merciful grace to Israel, all their guilty rebellions and sins during the dominion of Belial. And after them, all those entering the Covenant shall confess and say: "We have strayed! We have [disobeyed!] We and our fathers before us have sinned and done wickedly in walking [counter to the precepts] of truth and righteousness. [And God has] judged us and our fathers also; but He has bestowed His bountiful mercy on us from everlasting to everlasting."

The prayer concludes with three clauses, each beginning with "May He," that express fervent desire and hopeful expectation. These represent

---

[69] For recent work in this area that is especially helpful for the present discussion, see Rodney Alan Werline, *Penitential Prayer in Second Temple Judaism: The Development of a Religious Institution* (Society of Biblical Literature Early Judaism and Its Literature 13, Atlanta, Ga : Scholars Press, 1998), esp. 62-64; as well as Newman, *Praying by the Book*.

[70] 1QS I.19-II.18; see Geza Vermes, ed., *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (New York: Penguin, 1998), 99-100. This text is also cited in Werline, *Penitential Prayer*, 134-138; see also the chart (Table 3, p. 140) documenting the occurrence of these themes in the *Hodayot*.

a variation of the more explicit petitions or requests that are found in *sedrê*:

> And the Priests shall bless all the people of the lot of God who walk perfectly in all His ways, saying: "May He bless you with all good and preserve you from evil! May He lighten your heart with life-giving wisdom and grant you eternal knowledge! May He raise His merciful face towards you for everlasting bliss!"

The Prayer of Manasseh (Appendix, Text I)

A striking example of the pattern outlined above is found in the "Prayer of Manasseh," a moving expression of grief for sin composed by a Jewish author late in the Second Temple period. There is substantial evidence for the influence of this prayer in early Christianity, where it was incorporated into manuals of church orders. It is especially significant for the present purpose to point out that this prayer was grafted onto the Syriac version of the *Didascalia Apostolorum* early in the third century, where it is titled *ṣlûtô d-ḥûssōyô* (Prayer of Atonement), as well as into the Greek *Constitutiones Apostolicae*.[71]

The three main movements of the prayer (extended divine invocation, admission of sin, and request for mercy) follow what we have identified as the *ḥûssōyô* pattern. The prayer opens with an expressive witness to God's awesome power and might (vv. 1-7). The petitioner reminds God of his promises to those who repent, and admits his own sinfulness (vv. 8-10). The phrase *w-hōšô*, "and now" (v. 11) signals the start of the sequence of petitions. These are rhetorically reinforced by the three consecutive prohibitions, "Do not..." (v. 13). The prayer closes with a simple doxology and the explicitly liturgical formula *l' ōlam wa-l' ōlam 'ōlmîn* ("forever and ever").

The Prayer of Ezra (Appendix, Text II)

4 Ezra 8:20-36 is an apocalypse of roughly the same period as the previous text.[72] The prayer begins with an extended invocation to God's power and might. Each of the divine attributes extolled is introduced by the characteristic relative phrase *haw d-*, "the One who/whose..." (vv. 20-

---

[71] For the Syriac text, see W. Baars and H. Schneider, "Prayer of Manasseh," in *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version* (Leiden: Brill, 1972-), IV 6.1-7.

[72] "The Fourth Book of Ezra," in *The Old Testament Pseudepigrapha*, 1.517-559 (8:20-36). For the Syriac text, see R. J. Bidawid, ed., "Apocalypse of Baruch, 4 Esdras," in *The Old Testament in Syriac*, IV.3. The translation that appears in the Appendix has been edited to more closely represent the Syriac.

23). The imperative "Hear" (v. 24) signals a sequence of petitions expressed consecutively: "Look not" (v. 26), "Regard not" (v. 27), "Think not" (v. 28), "Let it not be your will" (v. 29), "Be not angry" (v. 30). The admission of guilt and the expectation of punishment are followed by expressions of God's mercifulness. The prayer concludes with the expression of assurance that God will be extolled for his righteousness when he shows mercy to those who are undeserving (vv. 32-33).

The Prayer of Judith (Appendix, Text III)

The Prayer of Judith contains all the elements we have identified in the previous prayers, although the movement from praise to petition is not as clearly defined. The central theme of this prayer is the sovereign rule of God over Israel, even if the instruments of his rule are unlikely or unexpected. The setting of the prayer during the evening incense offering, and the demeanor and appearance of Judith (v. 1), all reinforce the penitential theme occasioned by the seduction of Dinah (v. 2). The prayer recalls the chastisement God visited upon Israel's enemies (vv. 3-6), and seeks strength and success in carrying out his judgments against the Assyrians (v. 7). The opening words of v. 7 signal the move to the petitions which appeal for victory and vindication. The prayer incorporates numerous titles of divine address: "helper," "supporter," "protector," "savior" (v. 11).

These, as well as other texts too long to cite here, [73] point to an emerging pattern of penitential prayer to which the *ḥûssōyô* also conforms but which is not dependent upon any specific Jewish rite or observance. Rather, it seems more accurate to conclude that these prayers are indicative of a general pattern in the development of such prayers that began to emerge in late Second Temple Judaism.

Part III. Incense as a Symbol of Forgiveness

The earliest surviving texts of the *ḥûssōyô* make clear that the offering of incense was not only a basic component of the rite, but constituted the paradigmatic action on which the rite depended. It is generally agreed that incense was introduced into Christian worship only in the post-Constantinian church; it is not the purpose of what follows to challenge this

[73] Other texts that conform to the same pattern and date generally to this period include: 1 Kgs 8:22-53: 22-24; 2 Chr 20:5-12; 2 Esdras (4 Ezra) 8:19b-36; Ezra 9:5-15; Neh 9:6-37; Baruch 1:15-2:38 (all NRSV). See also the prayer of Simon the High Priest recorded in 3 Maccabees (*The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 518-519), and additions to the Book of Esther at 13:8-17 and 14:1-19.

point. However, given the significance of the *ḥûssōyô* in the early development of Syriac liturgical prayer, it will be helpful to survey references to the use of incense in a variety of Syriac texts.[74]

The liturgical act of burning incense carries with it a range of richly symbolic meanings. [75] The use of incense in the *ḥûssōyô* reflects an ancient Semitic understanding of the burning of incense as a means of appeasing divine wrath. In the ancient world, it was widely held that the seat of all anger in humans and gods, who were treated as idealized humans, was in the nostrils. The sweet smell of incense was thought to assuage anger by replacing the foul smell of offenses with the pleasant fragrance of perfumed smoke.[76] It is in this context that the incense offering of Aaron recorded in Num 16:46 takes place. The selection of texts from Syriac Christian literature that follows, while making no claim to comprehensiveness, depicts the use of incense in a variety of contexts. It is acknowledged at the outset of this discussion that the mere mention of incense in a text does not in itself prove anything about its use; the reference may be purely figurative, with no implications regarding the actual use of incense in the liturgy.

---

[74] For a general introduction to all aspects of the liturgical use of incense, the following remains in many ways unsurpassed: "Encense," in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et Liturgie* (ed. F Cabrol and H. Leclerc; 15 vols.; Paris: Librairie Letouzey et Anê, 1922), 5.1.1-21. Equally indispensable for the background and development of the liturgical use of incense in the Christian East is Robert F. Taft, S.J., *The Great Entrance: The History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (OCA 200; Rome: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1975); see, for example, 4-8, 151-162, 197-198. For background to the cultic use of incense in Israel, see K. Nielsen, *Incense in Ancient Israel* (Leiden: Brill, 1986), esp pt. III ("Syria-Mesopotamia"). Recently discovered material evidence for the use of incense in and beyond Palestine is given in J. B. Pritchard, "An Incense Burner from Tell as-Sæyideh. Jordan Valley," in *Studies on the Ancient Mediterranean World* (ed. J. W. Wevers and D. B. Redford, Toronto Semitic Texts and Studies; Toronto: University of Toronto Press, 1972), 3-17; also Emile Puech, "Un nouvel Autel, à encense de Palmyre," in *The World of the Aramaeans II. Studies in History and Archaeology in Honour of Paul-Eugène Dion* (ed. M. Daviau, J Wevers, and M Weigl; Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 325; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), 243-256.

[75] Susan Ashbrook Harvey has written extensively and eloquently on the "olfactory dimension" of incense in Syriac piety. Her recent publications on the topic include· "St. Ephrem on the Scent of Salvation," JTS n.s. 49 (1998)· 109-128; "On Holy Stench: When the Odor of Sanctity Sickens," *Papers Presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford, 1999* (ed. M. F. Wiles and E. J. Yarnold; Studia Patristica 35; Leuven: Peeters, 2001), 90-101; "Why the Perfume Mattered: The Sinful Woman in Syriac Exegetical Tradition" in *In Dominico Eloquio/ In Lordly Eloquence: Essays on Patristic Exegesis in Honor of Robert Wilken* (ed. Paul M. Blowers et al.; Grand Rapids, Mich · Eerdmans, 2001), 69-89; "Incense Offerings in the Syriac *Transitus Mariae*: Ritual and Knowledge in Ancient Christianity," in *The Early Church in Its Context: Essays in Honor of Everett Ferguson* (ed. Abraham Malherbe, Frederick W. Norris, and James W. Thompson; Leiden: Brill, 1998), 175-191.

[76] "Encense," 4-5.

Mention of the use of incense is most common in descriptions of funerary rites in pagan, Jewish, and Christian antiquity. Syriac texts contain ample evidence of such references which often occur in connection with the burial of the saints.[77] The so-called Testament of Ephrem,[78] an entirely apocryphal composition from the late fourth century, leaves no doubt that the burning of incense had become an established practice, not only in connection with Christian burial rites, but also in the on-going liturgical life of the church. The Testament records the saint's deathbed request that the faithful refrain from burning incense at his funeral; rather, he expresses the wish that they should take it to be burned in church:

> Do not prepare me (for burial) with sweet spices (*besmōnê*),
> for this honor does not befit me;
> neither with incense (*herōmê*) nor perfumes (*rîḥōnê*),
> for this honor does not benefit me.
> Burn sweet spices (*besmê*) in the sanctuary,
> and conduct me to the grave with prayer.[79]

The burning of incense in connection with pagan worship is frequently mentioned in the acts of martyrs since refusal to make the requisite incense offering often resulted in martyrdom. This is clear in the case of the famous Edessan martyr Habib, whose martyrdom is thought to have taken place in the first decade of the fourth century:

> The Emperor Licinius ordered that there should be sacrifices and libations, and that the altars should be repaired in every place, that they (Christians) should be made to burn perfumes and frankincense before Jupiter (*besmê w-lebûntô qdōm Zûs n'atrûn hwaw*).[80]

Further in the same narrative, it is noted that Christians are prohibited from offering incense to man-made idols.[81] One wonders if the prohibition included incense offered to the One God? As it is stated, the pro-

---

[77] "Encense," 3-4.

[78] The Syriac text was first edited by Rubens Duval ("Le Testament de saint Éphrem," *Journal Asiatique* 18 (1901); Syriac text 234-319; French translation, 284-310). The present citation is from the *Testamentum Ephraemi* in *Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermones* (ed. Edmund Beck; CSCO 334; Louvain: Secrétariat du CSCO, 1973).

[79] *Testamentum Ephraemi*, 51, lines 271-273.

[80] William Cureton, ed , *Ancient Syriac Documents Relative to the Earliest Establishment of Christianity in Edessa and the Neighboring Countries* (Amsterdam: Oriental, 1967), 72; Syriac, *'ein gômal*.

[81] Cureton, *Ancient Syriac Documents*, 77, 79, 100.

hibition does not condemn the use of incense outright, but only its use in the worship of idols.[82] Similar mention of the use of incense in a pagan context occurs in the purely legendary martyr acts of Sharbel and Barsamya composed late in the fourth or early fifth century:

> Sharbil the high priest, while engaged in sacrificing to the gods and offering them incense ..." (*kad qō'em hwô wa-mdabbaḥ hwô l-allōhê w-sō'em hwô l-hûn besmê*).[83]

The Martyrdom of Simeon bar Sabb'ae, a text which dates from the late fourth or the early fifth century, makes a clear allusion to the use of incense as a recognizable feature of Christian worship, although without any mention of its function as an atonement for sin. In describing the devastation to the churches that took place during the persecution of Sapor II, the author describes how the dust and rubble of the destroyed churches hung in the air as clouds of incense once had:

> In place of sweet-smelling smoke (*'eṭrô basîmô*),
> the dust of the walls rose up to heaven.[84]

Aphrahat seems to be the earliest fourth-century Syriac author to allude to the key text relative to the *ḥûssōyô*, the offering of incense by Aaron for the purpose of reconciliation. In his Demonstration titled "On the Grape" (August, 345), Aphrahat writes:

> And when (God's) spirit grew angry with (the people), Moses stood in the breech of the people as it was in the days of Aaron, the great reconciling priest (*kōhnô m-ḥassyônô*), who burned incense (*fîrmô*) in time of wrath.[85]

This is followed by a series of biblical *exempla* in which the priestly role of Aaron figures prominently.[86]

---

[82] Similar language occurs in the *Doctrina Addai*, where the use of sacrificial language figures prominently in prayers that are regarded as "spiritual sacrifices" (cf 1 Peter 2·5) "And when Addaeus had built a church, they offered in it vows and oblations (*nedrê w-qûrbōnê*)," (*The Teaching of Addai* [ed. G. Howard; Chico, Calif.: Scholars Press, 1981], 13; Syriac, *lômad gômal*).

[83] "Martyrdom of Barsamya" in Cureton, *Ancient Syriac Documents*, 65; Syriac *semkath he*.

[84] *De beato Simeone bar Sabba'e* in *Patrologia Syriaca* (2 vols ; Paris: Instituti Francici Typographi, 1908), I.2, col. 819, lines 8-10.

[85] Aphrahat, Demo. XXIII, in *Patrologia Syriaca*, I.2, col. 16.

[86] *Ibid.*, col. 16, lines 2-4.

With the writings of St. Ephrem (d. 373), we find clear and multiple references not only to the use of incense as an accepted feature of Christian worship, but of its understanding as a symbol of reconciliation. In the Hymns on Nisibis, Ephrem celebrates the spiritual legacy of Abraham, bishop of Nisibis. Abraham's fasting, prayers, and virtuous life are all represented figuratively as incense sacrifices that bring about reconciliation:

May your fasting be the armor for our country;
your prayer, a shield for our city.
May your censer (*fîrmôk*) obtain our reconciliation (*tar' ûtan*).
Blessed is the One who sanctified your sacrifices.[87]

Further on in the same collection of hymns, Ephrem writes of the relics of the Hebrew Patriarch Joseph in much the same way when he speaks of them as a figure of the incense offering that reconciled the faithful to God and interceded on behalf of the people:

Joseph became a fortification for himself in an inhabited land.
Moses carried his bones
to be a fortification for the camp in the wilderness.
For he saw that nation which died with its idols for its Maker.
He carried dead bones to become for the living
the censer of forgiveness (*fîrmô d-ḥûssōyô*),
an advocate of reconciliation (*tar'ûtô*).[88]

[87] Ephraem Syrus, Hymn XVII, in *Des Heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena* (ed. E. Beck; CSCO 218, Scriptores Syri 92; Louvain: Peeters, 1961), 4. The rich understanding Syriac authors have of the interior life is reflected in their use of such evocative terms as "Church of the heart" and "altar of the Spirit." This approach is much in evidence in the writings of the seventh-century author Sahdona/Martyrius. In a passage with special relevance for the intersection of incense imagery and personal piety in Syriac liturgical prayer, he writes: "As (the Lord) perceives the pleasing fragrance (*rîḥô danyōhô*) of our heart's pure scent (*swōtô*), he will send the fire of his Spirit (*nûrô d-rûḥeh*) to consume our sacrifices and raise up our mind along with them in the flames to heaven" [cf. 1 Kgs 18:38]. The Syriac text is found in *Martyrius (Sahdona) Oeuvres Spirituelles III, Le Livre de la Perfection, 2me partie (Ch. 8-14)* (ed. André de Halleux; CSCO 252, Scriptores Syri 110, Louvain: Peeters, 1965), 7. An English translation of the entire text of the prayer is available in Sebastian Brock, trans., *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*. (Kalamazoo, Mich.: Cistercian, 1987), 197-239. This understanding of the saints as spirit-filled repositories of divine favors contributed to the collecting and possessing of their relics and was a major influence in the emergence of early hagiography.

[88] *Des Heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena* (ed. E. Beck; CSCO 240, Scriptores Syri 102; Louvain: Peeters, 1963), 43:1.

In Hymns on Paradise, with their well-established parallels to both the Book of Jubilees and the Cave of Treasures,[89] Ephrem depicts Adam in paradise, which represents the Temple, "like a priest with fragrant incense":

He (God) did not permit him (Adam) to enter that innermost
 Tabernacle;
 this was withheld,
so that first he might prove pleasing
 in his service of the outer Tabernacle;
like a priest with fragrant incense
 (*ayk kōhnô b-'eṭrô mᵉbasmô*)
Keeping the commandment was to be
 Adam's censer (*fîrmô*);
then he might enter before the Hidden One
 into that hidden Tabernacle.[90]

Although this text does not specify that the incense offering of Adam was for the purpose of atoning for his sin, the timing and location of it certainly make one think of Ex 30. The parallel reference in the Book of Jubilees to the incense offering of Adam is clearly related to "his shame" as a sin offering:

And on that day when Adam went out from the Garden of Eden, he offered a sweet-smelling sacrifice — frankincense, galbanum, stacte, and spices — in the morning with the rising of the sun from the day he covered his shame.[91]

A metrical homily, possibly from the fifth century, but falsely attributed to Ephrem,[92] catalogues the ascetical excesses of independent-

---

[89] See James Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research* (Septuagint and Cognate Studies Series 7; Chico, CA· Scholars Press), 91-94 For a convenient English reference to the Hymns, see Sebastian Brock, trans , *St. Ephrem the Syrian: Hymns on Paradise* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1990)

[90] Ephrem Syrus, *Hymni de Paradiso* (ed. E. Beck; CSCO 174, Scriptores Syri 78, Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1957), 3, 16. I want to express my indebtedness for this citation to an unpublished paper titled, " 'Let My Prayer be set forth as the Incense' Observations on the Significance of the Incense Offering in Second Temple Times," by Dr Robert Hayward of the University of Durham, England. The paper was read at the Theology Colloquium at the University of Notre Dame, March 21, 2001

[91] Jubilees 3:27 (*The Old Testament Pseudepigrapha*, 2.60).

[92] I have argued elsewhere that the severe and uncompromising nature of the ascetical lifestyle that is praised in the homily is in stark contrast to Ephrem's temperament which is characterized by *pûršōnô*, "discretion." See Joseph P Amar, trans., "On Hermits and Desert Dwellers," in *Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook* (ed Vincent Wimbush; Minneapolis: Fortress, 1990), 66-80

minded Syrian monks who preferred solitary worship in the wilderness to services held in church:

Their bodies are temples of the Spirit; their minds are their churches.
Their prayer is pure smoke (*'eṭrô dakyô*), and their tears are fragrant smoke (*'eṭrô basîmô*).[93]

In this description, weeping for sins has replaced the atoning incense offering that these roving ascetics are unable to make. Likewise, the purity of body represented by their chaste lives serves as the means of their reconciliation with God:

Instead of aromatic smoke (*'eṭrô*) which they do not possess,
their purity becomes their reconciliation (*tar'ûthûn*).[94]

In a passage from the Hymns on the Nativity in which Ephrem speaks of the three gifts of the Magi as atonement for the Babylonian Captivity, incense functions to appease the wrath of the Father:

Their myrrh intercedes for their swords
 with which they put us to death.
Their gold intercedes for our treasures,
 for they plundered the treasuries of the House of Hezekiah.
Their incense (*l^ebûnthûn*) appeased your divinity,
 for they angered your Father.[95]

Two concluding examples from Ephrem are especially remarkable for the way in which the reconciling effects of incense and the reconciling effects of the cross merge. In the poetic diction of the Hymns on Nisibis, death is personified and confesses that the terror it experienced at the "incense of Aaron" was increased when it realized the reconciling effects of the sacrifice of the cross:

The censer (*fîrmeh*) of Aaron terrified me,
 for he stood between the dead and the living
 and conquered me.
The cross terrifies me even more,
 for it broke open the graves of Sheol.
The crucified One whom I had killed on it,

[93] *Ibid* , lines 97-100.

[94] *Ibid* , lines 485-489.

[95] *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate* (ed. E. Beck; CSCO 186-187, Scriptores Syri 82-83; Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1959), 19:4.

now by Him am I killed.[96]

The second text is from Ephrem's prose Homily On Our Lord. In an apostrophe, typically introduced by the imperative "Come," Ephrem joins the two images of incense and the cross in a moving exhortation:

Come, let us make our love a great, common censer (*fîrmô*).
Let us offer up (*na'ṭar*) our songs and prayers
to the One who made his cross a censer (*fîrmô*) to the Father,
and offered up (*wa'ṭar*) his blood on behalf of us all.[97]

The merging of incense imagery with the cross in this and the previous excerpt is notable given the general absence of any mention of the cross in the earliest examples of the *ḥûssōyô* cited by Mateos.

Simplicity of diction and the use of *communicatio idiomatum,* a characteristic device of early Syriac liturgical poetry, speak to the antiquity of a text of Maronite provenance which is a striking example of what might be called "reverse typology"[98] in which the redemptive death of Christ, the "sweet smoke" who is "raised up," is depicted in the language and attributes that point back to the incense offering of Aaron. The excerpt is from the *'eṭrô* of the *ḥûssōyô* for the Ninth Hour of the ferial Office for Saturday:

Glory to You, sweet smoke (*'eṭrô basîmô)*, living sacrifice, choice spice (*herûmô gabyô*) who was raised up on the cross for our salvation. With Your[99] sweet fragrance (*b-rîḥô ḥalyô*), the living with the dead were refreshed (*'etbasamw*). Now (*hōšô*), O Lord, be for us reconciling censer (*fîrmô mar'înô)* to Your praiseworthy Father, and accept these poor aromatics (*l-besmê z'ûrê*) which we offer You with the hands of our sinfulness. Grant through it a good memorial and a kind remembrance in our presence to the one who bore You, and Your saints, and the faithful departed, now, and at all times, forever.[100]

---

[96] *Ibid* , 39:6

[97] Ephrem Syrus, *Sermo de domino* (ed E Beck; CSCO 270, Scriptores Syri 116, Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1966), IX. The word *fîrmô* used in the second and fourth lines above may mean either "incense" or "censer."

[98] A remark by Mateos speaks to the antiquity of the texts preserved in the Maronite ferial office: "Dans la *šḥimta* (*sic*) maronite, magnifique — et desordonné — reservoir de tant de vieilles pièces, on recontre, à côté de vrais *'etre* (*sic*) beaucoup d'autres qui ne sont que d'anciennes prières d'imposition d'encense" ("«Sedre» et prières connexes," 279)

[99] Lit. "his."

[100] *Šḥîmtô d-šab'ê yawmê, taw qôf ḥet.*

The texts cited here allow us to conclude, first, and in agreement with the general consensus, that references to the use of incense in the context of Christian worship in the Syriac East began to proliferate only in the fourth century; second, and more relevant to the present study, that references to the burning of incense for the purpose of obtaining forgiveness and reconciliation are largely limited to the two major Syriac authors of the fourth century, Aphrahat and Ephrem.

General Conclusions

The foundational work of Juan Mateos has served as the basis for an inquiry into the subsequent development of the *ḥûssōyô* (Part I), and from there, to a consideration of the formal characteristics shared by the *ḥûssōyô* and prayers from late Second Temple Judaism and the intertestamental period (Part II). While the influence of Jewish penitential prayer on the *ḥûssōyô* is unmistakable, the rite cannot be shown to be explicitly derivative of any particular ritual prayer or observance. Rather, it conforms to the pattern of penitential prayers that began to proliferate during this period and which are recorded in scripture and related sources. This is not exceptional; Second Temple Judaism framed the thought-world of primitive and early Christianity, and Syriac authors actively focused their minds and imaginations on texts from the period and were inspired by them. These considerations were followed by a survey of incense imagery from a selection of Syriac sources in order to discover references to the use of incense as a symbol for forgiveness and reconciliation (Part III). From this we may conclude that at a point in the late fourth, or early fifth, century, what had, in late Second Temple Judaism, become the characteristic form of penitential prayer, was joined to the biblical image of the incense offering of Aaron to form the liturgical rite of the *ḥûssōyô*.

The interaction of biblical prayer and imagery that helped facilitate this development suggests the influence of Syriac exegetical strategies that encouraged the dynamic understanding of Scripture that is characteristic of this tradition.[101] The incense offering that forms the core of the

[101] This dynamism is suggested in a passage from Ephrem's Commentary on the Diatessaron in which he refers to the inexhaustibility of Scripture: "Who is able to comprehend the full extent of what is to be discovered in a single utterance of yours? Like thirsty people drinking from a spring, we leave behind far more than we take away . A person who encounters the riches (of sacred scripture) should not presume that what he has found is all that there is; rather, it is merely all he is capable of understanding" (Louis Leloir, ed., *Saint Ephrem, Commentaire de l'Evangile concordant* [Dublin: Hodges & Figgis, 1963], 1.18-19)

ḥûssōyô rite is based on a literal reading of the biblical narrative of the incense offering of Aaron. Syriac exegesis knows this as *p^e^šat*, the literal or philological understanding of the text at its most basic level.[102] This initial, straightforward reading provides the phenomenological basis for *d^e^rash*, a homiletic, instructional level of discourse which we find in the biblical *exempla* of the *sedrô* and which lays the groundwork for the petitions that follow. The rite then moves into a figurative or representational mode known as *m^e^thal*, as the incense offering of Aaron is invoked as the paradigm for the liturgical action that is underway: "As Aaron, your priest, offered You incense, and You relented, we now offer You this incense for the assuaging of anger and the forgiveness of sins." Given the number and variety of contexts in which this theme occurs in Syriac texts, it may be that the biblical precedent of Aaron's incense offering authorized the use of incense in Syriac liturgical practice generally. In any event, the movement of the *ḥûssōyô* from biblical narrative, to liturgical *anamnesis*, to re-enactment, fostered and encouraged the self-understanding of Syriac Christianity as being in real, and not merely figurative, continuity with biblical events.

This inquiry began by noting the well-accepted understanding that Syriac Christianity preserves unmistakable evidence of the on-going influence of Jewish literary culture well after the two faiths went their own way. The *ḥûssōyô* offers liturgical evidence of this sustained influence. What is extraordinary is that the process by which the *ḥûssōyô* became so defining a characteristic of Syriac liturgical piety was taking place at the very time when Christian apologists in the Greco-Roman West were echoing their common belief that the Christian dispensation had made Jewish cult and ritual obsolete. In fact, the *ḥûssōyô* seems to point to a certain ambivalence on the part of Syriac Christianity itself with regard to its Jewish origins. For while Syriac exegetes tended to read Scripture typologically, and to treat the Old Testament as a shadowy anticipation (*ṭûpsô*) of a reality (*šrōrô*) which was fully revealed only in the New Testament, actual liturgical practice, as indicated by the *ḥûssōyô*, suggests a more accepting and less polemical understanding of Old Testament ritual practice. It is hoped that continued study of the development of

[102] *P^e^shat, d^e^rash, and m^e^thal* have their origins in Babylonian rabbinical commentaries that distinguished these three levels of interpretation See Addison G. Wright, "The Literary Genre Midrash," *Catholic Biblical Quarterly* 28 (1966): 105-138; and David Weiss Halivni, *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1991); also Sidney H. Griffith, *'Faith Adoring the Mystery': Reading the Bible with St. Ephraem the Syrian* (Milwaukee, Wis.: Marquette University Press, 1997), 15; and now Elliot R. Wolfson, *Language, Eros, Being. Kabbalistic Hermeneutic and Poetic Imagination* (New York: Fordham University Press, 2005); on the role of the poetic imagination in the interpretation of texts, see especially 333-371.

Syriac liturgical prayer will provide a clearer understanding of the history and hermeneutic of the *ḥûssōyô* rite.

APPENDIX

Text I

Prayer of Manasseh

(1) Lord,
God of our ancestors,
God of Abraham, Isaac, and Jacob,
and of their righteous offspring,
(2) you who made the heavens and the earth with all of their beauty,
(3) who bound the sea and appointed it by the decree of his word,
who closed chaos and sealed it with your powerful and glorious name,
(4) the one before whose power everything fears and quakes,
(5) because the great beauty of your glory is unbearable
and no one can endure or withstand your anger and wrath which you have for a sinner;
(6) but the mercies of your promises are infinite and immeasurable
(7) because you are the Lord,
long-suffering, merciful, most compassionate,
and regret the evil acts of human beings.
(8) Therefore, you, Lord, according to the sweetness of your goodness,
promised forgiveness to those who repent of their sins,
and in your great compassion established repentance for the lives of sinners.
Therefore, you, Lord, God of the righteous,
it was not for the righteous that you established repentance,
such as Abraham, Isaac, and Jacob who did not sin against you,
but you established repentance for me, a sinner,
(9) because my sins are more numerous than the sands of the sea.
I have no rest
to raise my eyes
from the immensity of my iniquities.
Now Lord, I am justly afflicted
and am deservedly smitten;
look, I am utterly bound.
(10) I am bowed by immense iron chains
so that I cannot lift up my head.
Nor can I lift up my eyes
to look at and perceive the height of heaven
because of the number of the evil acts of my impiety,
because I have committed evil before you.
I provoked your anger;
I set up idols; I multiplied abominations.
(11) And now I bend the knees of my heart before you,
and seek your kindness.

(12) I have sinned, Lord, I have sinned.
Because I know my sins,
(13) I make supplication before you.
Forgive me, Lord.
Do not destroy me with my follies.
Do not be angry with me forever.
Do not keep my evil deeds.
Do not condemn me and exile me to the depths of the earth.
For you are a God of the penitent.
(14) Now demonstrate your goodness, my Lord.
Although I am not worthy, save me according to your great compassion.
(15) For this reason, I will always praise you, all the days of my life,
because all the hosts of heaven praise you
and sing to you forever and ever.

Text II

Prayer of Ezra

(20) O Lord who inhabits eternity, whose eyes are exalted and whose upper chambers are in the air,
(21) whose throne is beyond measure and whose glory is beyond comprehension,
(22) before whom the hosts of angels stand trembling and at whose command they are changed to wind and fire, whose word is sure and whose utterances are certain, whose ordinance is strong and whose command is terrible,
(23) whose look dries up the depths and whose indignation makes the mountains melt away, and whose truth is established forever,
(24) hear, O Lord, the prayer of your servant, and give ear to the petition of your creature; attend to my words.
(25) For as long as I live I will speak, and as long as I have understanding I will answer.
(26) O Lord, look not upon the sins of your people, but at those who have served you in truth.
(27) Regard not the endeavors of those who act wickedly, but the endeavors of those who have kept your covenants amid afflictions.
(28) Think not on those who have lived wickedly, in your sight; but remember those who have willingly acknowledged that you are to be feared.
(29) Let it not be your will to destroy those who have had the ways of cattle; but regard those who have gloriously taught your law.
(30) Be not angry with those who are deemed worse than beasts; but love those who have always put your trust in your glory.
(31) For we and our fathers have passed our lives in ways that bring death, but you, because of us sinners, are called merciful.
(32) For if you have desired to have pity on us, who have no works of righteousness, then you will be called merciful.
(33) For the righteous, who have many works laid up with you, shall receive their reward in accord with their deeds.

(34) But what is man, that you are angry with him; or what is a mortal race, that you are so bitter against it?
(35) For in truth there is no one among those who have been born who has not acted wickedly, and among those who have existed there is no one who has not transgressed.
(36) For in this, Lord, your righteousness and goodness will be declared, when you are merciful to those who have no good works.

Text III

Prayer of Judith[103]

(1) Judith threw herself down prostrate, with ashes strewn upon her head, and wearing nothing over her sackcloth. While the incense was being offered in the temple of God in Jerusalem that evening, Judith prayed to the Lord with a loud voice:
(2) "Lord, God of my father Simeon! You put a sword into his hand to take revenge upon the foreigners who had immodestly loosened the maiden's girdle, shamefully exposed her thighs, and disgracefully violated her body. This they did, though you forbade it.
(3) Therefore you had their rulers slaughtered; and you covered with their blood the bed in which they lay deceived, the same bed that had felt the shame of their own deceiving. You smote the slaves together with their princes, and the princes together with their servants.
(4) Their wives you handed over to plunder, and their daughters to captivity; and all the spoils you divided among your favored sons, who burned with zeal for you, and in the abhorrence of the defilement of their kinswoman, called on you for help.
(5) "O God, my God, hear me also, a widow. It was you who were the author of those events and of what preceded and followed them. The present also, and the future you have planned. Whatever you devised comes into being;
(6) the things you decide on come forward and say, 'Here we are!' All your ways are in readiness, and your judgment is made with foreknowledge.
(7) "Here are the Assyrians, a vast force, priding themselves on horse and rider, boasting of the power of their infantry, trusting in shield and spear, bow and sling. They do not know that
(8) " 'You, the Lord, crush warfare; Lord is your name.' Shatter their strength in your might, and crush their force in your wrath; for they have resolved to profane your sanctuary, to defile the tent where your glorious name resides, and to overthrow with iron the horns of your altar.
(9) See their pride, and send forth your wrath upon their heads. Give me, a widow, the strong hand to execute my plan.
(10) With the guile of my lips, smite the slave together with the ruler, the ruler together with his servant; crush their pride by the hand of a woman.
(11) "Your strength is not in numbers, nor does your power depend upon stalwart men; but you are the God of the lowly, the helper of the oppressed, the

[103] NAB Judith 9:2-14.

supporter of the weak, the protector of the forsaken, the savior of those without hope.

(12) "Please, please, God of my forefather, God of the heritage of Israel, Lord of heaven and earth, Creator of the waters, King of all you have created, hear my prayer!

(13) Let my guileful speech bring wound and wale on those who have planned dire things against your covenant, your holy temple, Mount Zion, and the homes your children have inherited.

(14) Let your whole nation and all the tribes know clearly that you are the God of all power and might, and that there is no other who protects the people of Israel but you alone.

SUMMARY

The study of Syriac-speaking Christianity offers unique opportunities to observe a highly developed Christian literary tradition which was still in cultural and linguistic dialogue with the thought-world of Late Second Temple Judaism In the area of liturgy, Syriac Eucharistic prayers such as the Anaphora of Addai and Mari have long been recognized as providing evidence of this on-going dialogue. Less well-known in this regard are the pre-anaphoral rites that make up the Liturgy of the Word. In the defining feature of the Liturgy of the Word, the *Ḥûssōyô* incense rite of forgiveness, we find the rich interaction of biblical prayer and symbolic exegetical strategies that encouraged the dynamic understanding of Scripture that is so characteristic of this tradition.

Department of Classics
Department of Theology
University of Notre Dame
Notre Dame, IN USA

Joseph P. Amar

Alexander Zäh

Eine unbekannte Säulen-Basilika auf dem Territorium von Bargylia

Einleitung

Die Halbinsel von Halikarnassos und ihre nähere Umgebung beherbergt zahlreiche archäologische Stätten und Siedlungen aus dem frühbyzantinischen Zeitraum, die vor allem durch Feldforschungen, die in den letzten Jahren durchgeführt wurden erstmals präziser bekannt gemacht werden konnten. Hierbei konnten bisher völlig unbekannte Überreste von zahlreichen Kirchen und Siedlungen ermittelt werden[1] oder es gelang die bisher nur in historischen Berichten erwähnten oder auf Plänen verzeichneten Kirchenbauten zu finden und diese erstmals genauer wissenschaftlich zu untersuchen und diese Ruinen darzustellen[2].

Im Rahmen meiner langjährigen Tätigkeit auf diesem Gebiet wurde mir in diesem Sommer von Herrn Nevzat Kökcü aus Meşelik die Ruinen einer Kirche gezeigt, die sich auf einem Privatgrundstück eines in Meşelik seßhaften Bauern befindet. Für das mir gegenüber aufgebrachte Interesse und das Aufzeigen und den gemeinsamen Besuch dieser Ruine möchte ich mich ganz herzlich bei Herrn Nevzat Kökcü sowie den Herren Dr. Celal und Mustafa Taşangil bedanken. Das spätantike Bauwerk

---

Abgekürzt zitierte Literatur:

ABSA = Annual of the British School at Athens

Bean = G. E. Bean, Kleinasien 3. Jenseits des Mäander – Karien mit dem Vilayet Muğla, Stuttgart 1974 [[2] 1985].

EA = Epigraphica Anatolica

QFA = Quaderni Friulani di Archeologia, Udine.

Zäh = A. Zäh, *Zur Typologie kirchlicher Architektur im südwestlichen Kleinasien*, Maintal [2]2004.

Ruggieri, *Caria* = V. Ruggieri, *La Caria bizantina: topografia, archeologia ed arte (Mylasa, Stratonikeia, Bargylia, Myndus, Halicarnassus)*, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2005

[1] Vgl. etwa die Basilika von Torba, die Kirchen in der Ala Kilise Bucht oder die Uberreste einer Kloster-Basilika südöstlich von Meşelik in Richtung Saz Köyü. V Ruggieri – F Giordano – A. Zäh, "La penisola di Alicarnasso in età bizantina. Prima Parte", OCP 63 (1997), 129 ff.; V. Ruggieri, "Il golfo di Keramos dal tardo-antico al medioevo bizantino", Soveria-Manelli 2003; Zäh, *Typologie*, 56 ff., 71 f.

[2] Etwa die Klosterkirchen von Tavşan Adası und Manastır Dağı sowie die Basilika von Myndos im äußersten Westen der Halbinsel von Halikarnassos gelegen. Vgl. Ruggieri, *Cariai*, 145 ff.; Zäh, 59, 67 ff.; Faltplan 2.2, 2.10-11.

ist bei der Säuberung des Grundstücks von Bewuchs durch den Besitzer und dessen Mithelfer erst jetzt entdeckt worden.

Die größere Ruine befindet sich etwa 2,5 Km vor der Ortseinfahrt des Küstenstädtchens von Güvercinlik in Fahrtrichtung Bodrum wenige hundert Meter südwestlich, abseits der Fernstraße Bodrum-Milas in einem Olivenhain auf einem kleinen Hügel (vgl. Fig. 1).

Betrachtet man die Typologie der kirchlichen Architektur im westlichen und südwestlichen Kleinasien so fällt auf, daß nur sehr selten heute noch basilikale Bauwerke mit noch intakten Säulenstellungen anzutreffen sind[3]. Denn diese sind, wenn diese nicht schon durch Erdbeben umstürzten, dann zumindest durch Vandalismus beschädigt und dann auch in den allermeisten Fällen durch Steinraub entfernt worden.

Beschreibung der Ruine

Auf dem Hügel begegnen dem Besucher zunächst zwei west — östlich disponierte Säulenstellungen (Fig. 2) mit einem Interkolumnium von zirka 2,60 m, die aus kannelierten, stark beschädigten und verwitterten, wiederverwendeten römischen Säulentrommeln aus ehedem weißem Marmor errichtet wurden und die sich offenbar *in situ* befinden (Foto 1). Diese Säulentrommeln (Durchmesser ca. 50 cm, vgl. Foto 2) tragen teilweise abgearbeitete rechteckige Flächen die für die Anbringung von Inschriften vorgesehen waren (vgl. Fig. 3), die entweder nicht mehr erhalten und verwittert sind oder die zumindest nicht eingemeißelt ausgeführt wurden. Diese bildeten einst den Naos einer der Größe und Ausrichtung nach dreischiffigen Basilika. Das Hauptschiff der Kirche schloß im Osten einst mit einer weiten Apsis ab, von der heute nur noch flach anstehendes Mauerwerk erhalten ist, das zudem stark überwachsen ist. Ich habe den Bewuchs nur im nördlichen Bereich der Apsis entfernt. In ihrer Ausdehnung nicht weiter zu bestimmende Annexbauten der Kirche dehnten sich vermutlich weiter nach Norden aus, worauf eine offenbar in der Flucht der nördlichen Pfeilerstellung des Naos *in situ* befindliche Säule, sowie weitere Mauerreste im Nordwesten der Kirchenruine hindeuten mögen (vgl. Grundriß Fig. 2). Es ist denkbar, daß die Kirche einst einen Narthex hatte, da sich die Säulenstellungen nach Westen im Naos nicht weiter nachweisen lassen. Genauso möglich wäre eine weitere Ausdehnung des Naos der Kirche nach Westen für die, dem Interkolumnium

---

[3] Zäh, Faltplan 2.0; Ders., "L'acropoli di Aigai in epoca tardoantica e bizantina", QFA 14 (2004), 149 f., Fig. 5-6 Vgl. nun auch zu den Kirchen des benachbarten IASOS: U. Serin, *Early Christian and Byzantine Churches at Iasos in Caria: An Architectural Survey*, Monumenti di antichità cristiana XVII (II. serie), Città del Vaticano 2004, Fig. 5, 169 ff., Fig. 155 (Balık Pazarı basilica).

nach, noch 2 weitere Säulen pro Kirchenschiff obligatorisch gewesen wären. Im Nordwesten der Ruine fanden sich zahlreiche interessante offenbar in der spätantike wieder verwendete Spolien, zu denen das Fragment einer römischen Inschrift, deren Buchstaben stark verwittert sind, auf dem Bruchstück einer Säulentrommel aus Marmor (Fig. 3; Foto 3)[4], sowie weitere komplett erhaltene Säulenelemente[5] kleinerer kanellierter Säulen zählen (vgl. Figg. 2, 4; Foto 4, 5). Spolien begegnen auch noch in den Umfassungsmauern des Grundstücks im Osten (Säulenspolie), Nordosten (Säulenspolie bei einem runden Brunnen) und im Westen der Ruine. Eine im westlichen Eingangsbereich des nördlichen Seitenschiffs von einheimischen Bauern durchgeführte Schürfung brachte eine weitere Spolie, nämlich einen vermutlich römischen Faszienbaustein aus Marmor (Fig. 5; Foto 6)[6], der im christlichen Zusammenhang sekundär — möglicherweise als Türschwelle oder Türgewände der Basilika — verwendet wurde, zu Tage. Besonders interessant mutet vor der Kirche der Fund zweier behauener antiker Fragmente einer Gewandstatue aus Kalkstein an bei denen noch deutlich die Bohrlöcher für die Gewandfalten einer weiblichen Figur festzustellen sind (Figg. 2, 6, 7; Foto 7, 8, 9)[7]. Zur Originalausstattung der Kirche dürfte jedoch ein Pfeilerkapitell aus groben Muschelkalkstein gehört haben (Fig. 8; Foto 10). Dieses sowie die reichhaltige Verwendung von Spolien vor Ort deutet die Möglichkeit an,

---

[4] Die schwer leserliche Inschrift hatte einst 7 Zeilen von denen die oberste und unterste nicht mehr lesbar und abgeschlagen ist (Lesung unsicher):

- - - - - - - - - -
-AYTOKΠΛΙ?
ΟΥΟΛΟΥΣΠ
ΣΕΒΒΗΡΔΗ-
-ΩΙΝΟΛΙ--
-ωΟΝΕΨΟΝ
- - - - - - - -

Möglicherweise handelt es sich um eine Stiftungs- oder Widmungsinschrift von oder an Kaiser Septimius Severus "---AYTOK[PATOPOY] ΠΛΙΟΥ? ΛΟΥ[ΚΙΟΥ] Σ[Ε]Π[ΤΙΜΙΟΥ] [ΣΕΟΥΗΡΟΥ] ?!? ΣΕΒ[ACTΩN] ? ... ---". Vgl. dazu eine viel besser ausgeführte, erhaltene und neugefundene Inschrift mit vollstandiger griechischer Kaisertitulatur aus Chimaera (Lykien). V. Ruggieri, Epigraphic Testimonies from Chimaera - Yanartaş (Olympos), EA 26 (1996), 69 f. Vgl. auch: R Kienast, Römische Kaisertabelle, Darmstadt ²1996, 156 ff Viel wahrscheinlicher könnte das Fragment aber auch zu einem ehemaligen Meilenstein gehören vgl. dazu: D. French, Roman Roads and Milestones of Asia Minor, Vol. 1-2, Oxford 1981-1988.

[5] Säulenelement SFRAG 2 (2,45 × 0,50 max); Säulenelement SFRAG 3 (Maße· 2,00 × 0,50 max.)

[6] Maße: 0, 93 × 0,60 × 0,37 m

[7] Fragment 1 (Maße: 1,30 × 0,40 × 0,74 m); Fragment 2 (Maße: 1,50 × ca. 0,75 × ? Block verschüttet)/

daß die Kirche hier in der Spätantike, vorzugsweise im 5. Jh., auf der Stelle eines antiken Heiligtums oder Altars[8] unbekannter Ausdehnung errichtet wurde, dessen Fundament- und Terrassenplattform sich wohlmöglich noch in nord-südlicher Ausrichtung im Ruinenhügel erhalten haben könnte. Es hat den Anschein, als seien die Fragmente der Gewandfigur nicht komplett vollplastisch gearbeitet worden und es handelt sich hierbei nur um Fragmente von Reliefs, wie diese an antiken Altararchitekturen angebracht wurden. Zahlreiche Dachziegelfragmente am Ort (Foto 11) deuten darauf hin, daß die Kirche einst mit einem hölzernen Dachstuhl eingedeckt war.

Kunsthistorische Einordnung, Ausblick

Die Basilika und das hier anzunehmende frühere Heiligtum gehörten mit großer Wahrscheinlichkeit zum Territorium des Bistums der nahe gelegenen Polis von Bargylia, deren Gebiet offenbar eine große Ausdehnung hatte und zahlreiche frühere Siedlungen — wie Kindya[9] und vielleicht auch Karyanda[10] — gehörten schon seit der hellenistischen Zeit zum Umland (der χώρα) dieser Polis. Im Stadtzentrum von Bargylia sind bisher 2 frühbyzantinische Kirchen bekannt, die einst ebenfalls Säulenbasiliken waren[11]. In der näheren Umgebung soll sich in der Nähe des ehemaligen Artemis-Tempels von Kindya eine weitere byzantinische Kirche unbekannter zeitlicher Stellung befunden haben[12]. Ob diese heute noch existiert bleibt fragwürdig. Der Überrest einer weiteren bisher unbekannten Basilika (vermutlich einer Klosterkirche) befindet sich in der Nähe südöstlich von Meşelik in Richtung Saz Köyü ebenfalls in einem Olivenhain (vgl. Fig. 1)[13]. Bei dieser schlecht erhaltenen Ruine ließ sich bisher hauptsächlich nur deren Apsismauerwerk ermitteln. Besonders wertvoll ist es nun hiermit eine Ruine anzutreffen, bei der sich deren

---

[8] Vgl. zu solchen Architekturen zum Beispiel: E. Boehringer (Hg.), *Von antiker Architektur und Topographie. Gesammelte Aufsätze von Armin von Gerkan*, Stuttgart 1959, 13 ff ; 97 ff.

[9] Bean, 85 f.

[10] Vgl. A. Zäh, "Zur Lokalisierung von Karyanda in Karien", *Jahreshefte des Osterreichischen Archäologischen Instituts* 73 (2004), 327-338.

[11] Ruggieri, *Caria*, 63-68; Zäh, 64 ff.; Ders., "Die Stiftungsinschrift der oberen Basilika von Bargylia", EA 34 (2002), 117-118; Ders., "Un'iscrizione di fondazione tardoantica dalla Basilica superiore di Bargylia", QFA 10 (2000), 113-123 (Lit., Pianta, Fig.).

[12] Ruggieri, *Caria*, 63-68; Bean, 86; G. E. Bean – J. M. Cook, "The Carian Coast III", ABSA 52 (1957), 98 f.; W. R. Paton – J. L. Myres, "Karian Sites and Insrciptions", *Journal of Hellenic Studies* 16 (1896), 195 ff., 218 f., Pl. X.

[13] Zäh, 71 f., Abb. 185-186.

Säulenstellung noch *in situ* erhalten hat. Möglicherweise verfügte auch dieses Bauwerk, wie die obere Basilika von Bargylia über zwei Architrave über ihren Stützenreihen. Der darüber anzunehmende offene hölzerne Dachstuhl war wohl mit Ziegeln eingedeckt, von denen noch zahlreiche Fragmente, wie oben geschildert, am Ort begegnen (Foto 11). Eine weitere Säulenbasilika, bei der sich sogar noch die Überreste ihres Synthronons erhalten haben, befindet sich in der Nähe von Belen („Side")[14] im Zentrum der Halbinsel von Halikarnassos (vgl. Denkmälerverbreitungskarte Fig. 1). Auch hier folgte eine Kirche, wie schon möglicherweise auch für das Artemis-Heiligtum für Kindya verbürgt, einem früheren Apollon-Tempel, der auf einer Plattform errichtet wurde. Jedenfalls legt das Bauwerk für eine sehr dichte christliche Besiedlung — bei der in dieser ländlichen Gegend größere Kirchenbauten nur wenige Kilometer voneinander entfernt lagen — und dafür Zeugnis ab, daß offenbar auch heidnische Kultstätten, die sich ihre Kultkontinuität bis in die römische Epoche hinein gesichert hatten und die weit außerhalb der eigentlichen Poleïsgebiete lagen, in christlicher Zeit planmäßig umgebaut wurden. Im besonderen Maße geschah dies spätestens im 5. Jh. nach der verschärften Gesetzgebung unter Kaiser Theodosios II. (408-450)[15], welche die Schließung und den weiteren Abbruch heidnischer Heiligtümer anordnete (14. November 435; Codex Theodosianus XVI, 10, 25)[16]. Ebenso deuten die Abmessungen (hier Breite des Naos), denen man zum Beispiel die Kirchen 'C' und 'E' in Knidos an die Seite stellen kann m. E. deutlich für eine Errichtung im 5. Jh.[17]. Schon in der Spätantike befand sich dieses Bauwerk offenbar direkt in der Nähe der Verbindungsstraße von Halikarnassos nach dem karischen Zentrum von Mylasa (Milas) und diese Straßennähe vermag möglicherweise einen Hinweis auf die Klärung der Funktion des Gebäudes geben, das bis auf seine offenbar weitere nördliche Ausdehnung mit weiteren anzunehmenden Annexbauten eben nicht Bestandteil einer größeren Siedlung war, sondern eine zusätzliche sym-

---

[14] Ruggieri, *Caria*, 74 f; V. Ruggieri, «Chiesa di Side», in: V Ruggieri S. J – L Miranda - F. A. Harris Reyes, "Affreschi in Caria, a Gündoğan e a Monastır Dağ: Rilievi Tecnici", OCP 67 (2001), 8-10, Fig. 2, Fotos 1-2. Bean, 131 ff G. E. Bean - J M. Cook, "The Halicarnassus Peninsula", ABSA 50 (1955), 86, 123, Fig. 1

[15] Vgl. Zäh, 25.

[16] C. Pharr (Übers /Transl.), *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*, Princeton 1952, 476

[17] H. Buchwald, "Notes on the design of aisled basilicas in Asia Minor", in: B Borkopp – B. Schellewald - L. Theis (Hg), *Studien zur byzantinischen Kunstgeschichte Festschrift für Horst Hallensleben zum 65. Geburtstag*, Amsterdam 1995, 19-30. Auch die anderen Basiliken von Bargylia sind vom Befund her den zahlreichen großen Kirchen von Knidos recht ähnlich I. C Love, "A preliminary report of the excavations at Knidos 1970", *American Journal of Archaeology* 76 (1972) 68 ff. Ill 4, 395 ff. Ill. 2; "A preliminary report of the excavations at Knidos 1972", AJA 77 (1973), 417 ff Ill 3

biotische Funktion des Gebäudekomplexes — neben seiner sakralen Bedeutung — etwa als Herberge oder Unterkunftsstätte für Reisende erschiene nun gut denkbar. Eine weitere archäologische Untersuchung und Freilegung und Konservierung der Stätte erschiene wünschenswert.

SUMMARY

An unknown column basilica on the territory of Bargylia.

A newly discovered early Christian column basilica on the territory of Bargylia in Karia (South-Western Asia Minor) illustrates the high state and density of christianization even in rural areas in late antiquity. Situated near the important road from Halikarnassos (today Bodrum) to the karian central city of Mylasa (today Milas) the building has been constructed mostly out of antique spolia material and because of this maybe covers the site of a much older structure (temple or altar). Very seldomly basilicas with columns still standing *in situ* are preserved like this ruin. Comparable examples can be found on the nearby southward peninsula of Halikarnassos, in the karian harbour city of Knidos and in Bargylia itself.

Ascher Str. 45
D- 63477 Maintal
www.kunst-zaeh de

Alexander Zäh

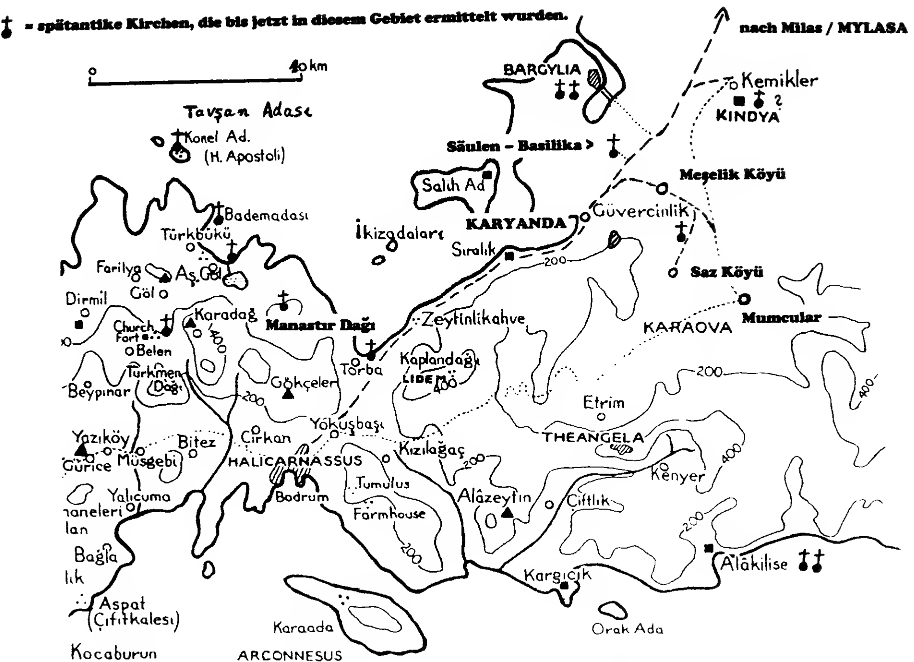


Fig. 1 – Ubersichtskarte auf Grundlage von: Bean – Cook, ABSA 50 (1955) 86, Fig. 1.

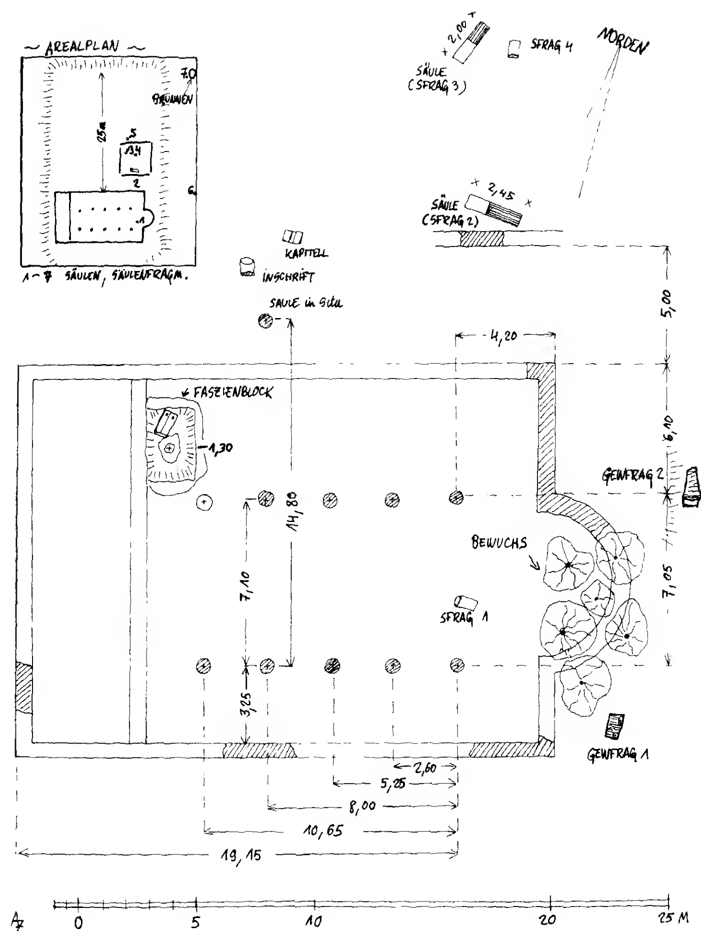


Fig. 2 – Grundriß der Basilika.
(Abbildungsnachweis: bis auf Fig. 1 stammen alle Zeichnungen und Fotos vom Verfasser.)

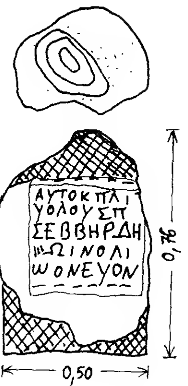


Fig. 3 – Säulenfragmentmit Resten einer römischen Inschrift.

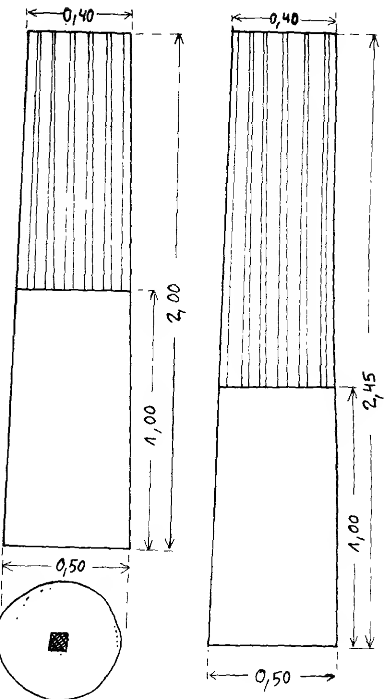


Fig. 4 – Säulenelemente aus weißem Marmor.

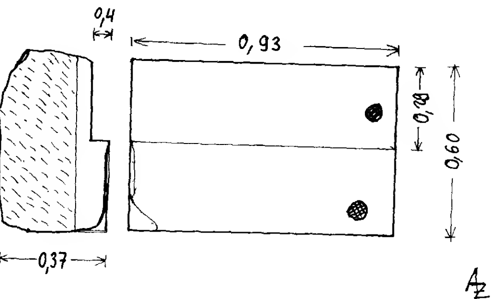


Fig. 5 – Faszienbaustein aus weißem Marmor.

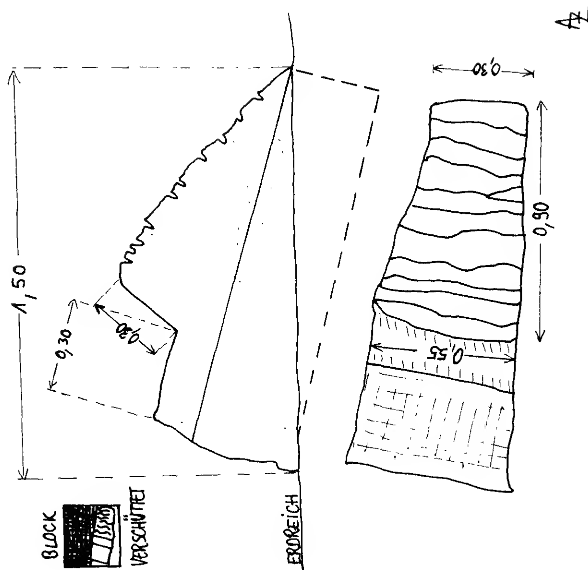


Fig. 7 – Fragment einer Gewandfigur aus Kalkstein.

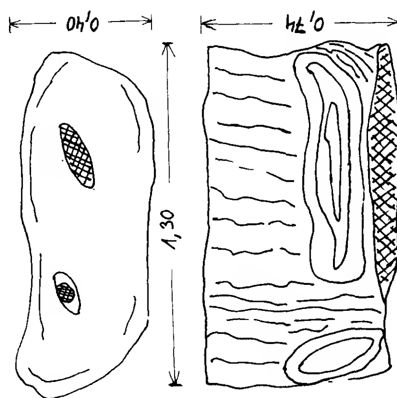


Fig. 6 – Fragment einer Gewandfigur aus Kalkstein.

Paul Schüngel

Die Bildlichkeit der 11. Ode Salomos

Die Oden Salomos[1] sind die älteste erhaltene Sammlung christlicher Poesie. Die Ode 11 dieser Sammlung ist besonders interessant: einmal sprachlich-poetisch, denn sie bietet ein Muster der kühnen Bildsprache, die diese Poesie kennzeichnet, zum andern, weil sie als einzige sowohl in griechischer als auch in (kirchen-)syrischer Sprache überliefert ist. Die Frage, welcher Fassung man Priorität[2] zusprechen muss, ist umstritten. Dieser Aufsatz will auch zu diesem Streit einen Beitrag leisten, doch geht es vor allem darum, die heute sehr fremd gewordene Bildlichkeit dieses Gedichts verständlich zu machen.

Die Oden Salomos sind allesamt *Nachdichtung*[3] der "davidischen" Psalmen in der Fassung der Septuaginta, die 11. Ode ist ein individuelles Danklied. Ähnlich dem Ps 30 bekennt und preist[4] Ode 11 in der Ichform das Handeln Gottes am Beter. Doch anders als im Ps 30 ist das Heil innerlich verstanden, es ist eine innere Erleuchtung, aus der sich eine Neuausrichtung des Handelns ergibt. Die Ode schildert diese Neuausrichtung ganz konventionell als "Beschneidung des Herzen". Ich biete zunächst die Übersetzungen Lattkes (Anm. 1) 191 und 197:

---

[1] Jüngste Ausgabe: Michael Lattke, *Oden Salomos*, Text, Übersetzung, Kommentar, Teil 1, Oden 1 und 3-14 (Fribourg/Göttingen 1999) (NTOA 41/1) — Ich danke Herrn Prof. Dr. Peter Nagel, Bonn, herzlich für mehrfache kritische Durchsicht und viele hilfreiche Hinweise, insbesondere aber für seine nachdrückliche Ermutigung, diese Arbeit zu Ende zu führen.

[2] "Le problème de la langue originale des Odes de Salomon occupe les spécialistes depuis longtemps, sans qu'un consensus ne s'annonce." Jan Joosten, Odes de Salomon 7,3a Observation sur un hellinisme dans le texte syriaque, *Zeitschrift für ntl. Wissenschaft* 89 (1998) 134-135, erster Satz. – Lattkes jüngster Kommentar (Anm. 1; der 3. Band erschien 2005) tendiert zur Priorität der griechischen Tradition.

[3] Nachdichtungen der biblischen Psalmen waren um das erste christliche Jahrhundert herum geradezu in Mode, und zwar bei Juden und Christen; viel davon ist erhalten (s. die Listen bei J. H. Charlesworth, *Critical Reflections on the Odes of Solomon*, Volume 1 (Sheffield 1998) 65-67). Das Ende des Tempelkults 70 n. Chr. änderte nichts an der Beliebtheit der Davidpsalmen, sprachlich allerdings traten die LXX-Psalmen ganz in den Vordergrund, entsprechend ist die Masse dieser Psalmen-Nachdichtung in *griechischer Sprache*.

[4] Die Überschrift der Ode 11 bei Lattke (Anm. 1) 185 "Bildrede einer erlösten Person in erzählender Form" verkennt diese Gattung. Es geht nicht um erzählbare Erlebnisse, schon gar nicht um eine Himmelsreise! Diese Verkennung der Gattung hat schlimme Folgen.

OCP 73 (2007) 433-450

I. *Erstes Bild und Themenangabe: Vers 1-4*

	S (syrische Überlieferung)	**G** (griechische Überlieferung)[5]
1	Beschnitten[6] wurde mein Herz,	Beschnitten wurde mein Herz,
	und es erschien seine Blüte,	und es erschien seine Blüte.
	und es wuchs in ihm die Gnade,	Die Gnade sprosste in ihm,
	und es trug Früchte dem Herrn.	und trug Frucht für Gott.
2	Denn der Höchste[7] beschnitt mich	Der Höchste beschnitt mich
	durch seinen heiligen Geist,	durch seinen heiligen Geist
	und entblößte zu sich hin meine "Nieren"	und entblößte zu sich hin meine "Nieren"
	und machte mich voll von seiner Liebe.	und erfüllte mich mit seiner Liebe.
3	Und es wurde mir seine Beschneidung zur Erlösung	Es wurde mir zur Erlösung seine [Beschneidung.
	Und ich lief in seinem Frieden auf dem Weg der Wahrheit,	Ich lief der Wahrheit Weg in seinem Frieden,
4	vom Anfang bis zum Ende	vom Anfang bis zum Ende
	empfing ich seine Gnosis.	empfing ich sein Verständnis.

Die überlieferten Texte sind sehr gleichartig, offenbar ist einer Übersetzung des anderen. Völlig gleichartig und gleichwertig ist die Metrik, es sind freie Rhythmen. Der syrische Text wirkt ein wenig monumentaler und archaischer, einmal durch den weniger variierten Satzbau, vor allem aber durch die Monotonie der Zeilenanfänge: Außer Vers 2a und 4 (und 1a natürlich) beginnen alle Verse mit *w-* (und). Dieses reihende *w-/wa-* klingt archaisch-wuchtig.

Doch möglicherweise ist die Gleichartigkeit der Texte nur Schein, der auf allzu mechanischer Übersetzung beruht. Insbesondere: Ist die Reihe

---

[5] Es gibt jeweils eine Hs., doch sind diese nicht gleichwertig. Die sorgfältig geschriebene gr. Hs. — es ist der berühmte Papyrus Bodmer, hier XI (editio princeps PBo X – XII von M. Testuz 1959) — steht von der vermutlichen Entstehung der Oden (erstes Drittel des 2. Jahrh.) nur knapp 200 Jahre ab, die recht nachlassig geschriebene syrische Hs aber rund tausend Jahre.

[6] Der Autor treibt mit den Bedeutungen des Wortes "beschneiden" ein intellektuelles Spiel (Paronomasie, annominatio); einerseits ist es das gärtnerische Zurückstutzen, andererseits der jüdische Beschneidungsritus *in spiritualisiertem Verständnis*. — Verschieden von der Paronomasie ist die Assonanz, das Spiel mit Gleichklängen, ein sehr einfaches Stilmittel.

[7] "Höchster" (auch 9a) ist eine Benennung der Philosophen, der Lehrer und Aufklärer, mit der sie die Vielzahl der polytheistischen Götternamen in eine höhere Einheit des Göttlichen hinauf hoben. Was die Völker unter verschiedenen Namen verehren, ist für den philosophisch Aufgeklärten überall "der eine Höchste". Diese Gottesbenennung ist also ursprünglich heidnisch, aber auch im hellenisierten Judentum geläufig. Im NT außer Hebr 7,1 nur im Werk des Lukas.

der Aoriste im Griechischen als Vergangenheitstempus zu lesen, im Deutschen also mit Vergangenheitstempora zu übersetzen? So verfährt die oben gebotene Übersetzung von Lattke. Dagegen erheben sich Bedenken! Denn Vers 3a ἐγένετό μοι εἰς σωτερίαν ἡ περιτομὴ αὐτοῦ meint sicher nicht ein "punktuelles" Geschehen, ein Geschehen, das aus und vorbei ist, sondern eine bleibend gewandelte Existenz. Durch den göttlichen Eingriff "Beschneidung" ist das täglich-alltägliche Leben heil geworden bis zum heutigen Tag und sogar für die Zukunft. Wenn man die Aoriste als ingressive Aoriste[8] liest und übersetzt, ergibt sich ein durchaus anderer Text:

1 Beschnitten worden ist mein Herz,
und es steht seither in seiner Blüte,
der Liebesdienst[9] (Gottes) hat es hoch wachsen
und Früchte tragen lassen für diesen[10] Gott.
2 Der Höchste machte mich zum Beschnittenen durch seinen heiligen Geist,
und offengelegt auf ihn hin ist seither mein Innerstes,
und voll angefüllt bin ich mit seiner Liebe.
3 Es ist meine Rettung geworden, dass er mich beschnitt,
seither laufe ich auf dem Weg der Wahrheit im Einverständnis mit ihm.

Diese Übersetzung der Aoriste macht deutlich: das Gedicht ist *persönliches Bekenntnis und Lobpreis* des Gottes, der schon dieses irdische Leben heilt und reich macht, es ist *nicht Erzählung* einer Erlebnisreihe oder gar -reise. — Im syrischen Text freilich sind die Prädikate eindeutig Vergangenheitsformen, hier wird erzählt, und zwar von längst Geschehenem!

Das Bild "Herzensbeschneidung" ist konventionell (schon im Deuteronomium), aber das konventionelle Bild wird in frischer Weise eingeführt: das lyrische Ich stellt sich vor als ein Fruchtbaum, der erst durch den Pflege-Schnitt des göttlichen Gärtners oder Winzers zu seiner Bestimmung kommt, nämlich Ertrag bringt. Nur weil dieser "Baum" beschnitten wurde, steht er nun in "Blüte"[11], also in der ihm zukommenden

---

[8] "Bei Verben, deren Prasens einen dauernden Zustand oder eine fortgesetzte Handlung bezeichnet, ist der Aorist ... oft durch Wendungen zu übersetzen, die das Eintreten in diesen Zustand, den Beginn der Handlung ausdrücken" (Beispiel. ἐβασίλευσα= König geworden) Kühner/Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache,* 1976^3, II, 155 Vergl. Blass/Debrunner/Rehkopf § 331

[9] χάρις ist Subjekt, ich übersetze konkretisierend mit "Liebesdienst".

[10] Der bestimmte Artikel hat demonstrative Kraft: es ist der und nur der Gott gemeint, den auch das pass. div. περιετμήθη meint.

[11] Lattke stört sich an diesen neuen Bildern: "Schon in 1a vermischen sich die Bilder, indem die geschehene Herzensbeschneidung ... kombiniert wird mit den Vegetationsme-

Schönheit und Fruchtbarkeit. Nur weil die freundliche Zuwendung des Gärtners ihn wie eine stetige Bewässerung "aufwachsen" ließ, brachte er Frucht, und zwar die erwartete Frucht. Solche bildliche Redeweise ist in der Antike sehr beliebt, man hatte Sinn dafür und prüfte, ob eine einleuchtende pictura zustande kommt und wie sie zum gemeinten Gedanken passt. Solche Bild-Rede fordert in besonderer Weise die gedankliche Mitarbeit des Lesers. Zu Beginn des Gedichts wird dem Leser ein Teil dieser Arbeit abgenommen, die literarische pictura ist lehrhaft erläutert: Das "Beschnittensein" bestehe darin, dass dieser Gott das Eigentliche und Innerste des lyrischen Ich gewandelt und auf sich hin "offengelegt" habe. Allerdings wird dem Leser überlassen, auszuspinnen, was am Herzen weggeschnitten ist (in stoischer Denkweise sind es die Leidenschaften, in jüdischer "der böse Trieb") bzw. worin das Offenlegen der Nieren auf Gott hin besteht (in der Psalmensprache ist es ein Durchsichtigwerden des inneren Menschen). Der Dichter führt solche Einzelheiten nicht aus, sondern kommt ohne Umschweife und ganz unbildlich zu seiner These: Das lyrische Ich ist ins Heil gestellt[12], dieses Heil ist als diesseitiger (Lebens-)Raum vorgestellt, genauer: als einen Weg, den man im Alltag läuft. Dieser Weg ist der wahre Weg im Sinne des reflektierten, bewusst erhellten und verantworteten Wegs[13]. Das lyrische Ich kann diesen Weg "im Frieden" laufen, das heißt, aufgrund des Friedens, den es mit Gott hat. In räumlicher Vorstellung "läuft" das Ich in dem Schalom-Bereich, der ihm durch die Zuwendung Gottes[14] eröffnet ist. Dieses "wahre" (= wahrhaftige OdSal 20,3f) Leben ist das ganze Heil, die (spirituell verstandene) "Beschneidung" bringt ins Heil. Auch dies ist jüdisch gedacht; eine Soteriologie durch Christi Kreuz und Auferstehung steht nicht im Blick. Vers 4 fasst zusammen und betont die Totalität des Heils:

---

taphern "Blüte", "Wachstum" und "Frucht", auf die es eigentlich gar nicht ankommt." Lattke (Anm. 1) 191. Doch, dem Dichter kommt es sehr auf diese Metaphern an!

[12] "Die 'Erlösung' ist schon geschehen (...). Damit reiht sich diese abschließende Heilsaussage (gemeint ist 3a, Anm Schüngel) in die frühgnostische und frühchristliche Entwicklungslinie ein, welche über Paulus hinaus durch das Paradox verwirklichter Eschatologie gekennzeichnet ist." Lattke (Anm. 1) 196.

[13] Die Rede vom Weg ist gut jüdisch, vergl. Ps 1. Aber im Gegensatz zur jüdischen Auffassung gibt es keine Weisung, keine thetischen Gebote und Verbote, die diesen Weg hell machen, sondern einen "Sohn", von dem man die Sohnschaft = das Gehen des rechten Weges in der Liebe lernt: "Ich wurde vereint (mit dem Herrn, dem höchsten und barmherzigen),/ weil der liebende (Gott) ihn, den geliebten (Menschen) fand,/ weil ich lieben sollte ihn, den Sohn,/ damit (auch) ich Sohn sei." OdSal 17,4f., Erläuterung Schüngel. Vergl OdSal 42,18 und 7,15-17!

[14] Auch Vers 3a nutzt das Bild von der Zuwendung, die der "beschnittene Baum" erfährt, erst die Verse 3b.4 blenden es aus, der gedankliche Zusammenhang reißt aber keineswegs ab. Dagegen Lattke (Anm. 1) 197 zu 3b-5: "Unter vollständigem Themenwechsel und starkem Einfluß von Psalmensprache setzt das "Ich" seine erzählende Bildrede fort."

4 ἀπ' ἀρχῆς ἕως τέλους ἔλαβον τὴν σύνεσιν αὐτοῦ.
Ganz und gar gewann ich die Einsicht, die von ihm herkommt[15].

"Einsicht" (σύνεσις — ein häufiges LXX-Wort) ist nicht bloß intellektuelle Kenntnis, auch nicht Gebotsbelehrung, sondern ein verständiges und eigenständiges Urteilsvermögen, das sich nichts vormachen lässt. Zum Gehen des rechten Weges gehört eine geübte σύνεσις, Ode 20 (Text Vers 1-8 in Anm. 42) umreißt beispielhaft eine freudige Ethik, die auf Gleichberechtigung und Achtung der Menschen untereinander gerichtet ist, auch auf Wahrhaftigkeit und Güte gegenüber dem Nächsten. Natürlich setzt der Dichter voraus, dass der Leser diese Ethik kennt.

II. *Zweites Bild: der Wasser spendende Fels (Vers 5-8a)*

Mit Vers 5 beginnt eine neue Bildfolge. Diese betont die Stabilität und Festigkeit des mit der σύνεσις erreichten Heils-Standes, ich übersetze nach **G**:

5 Ich bin fest aufgerichtet worden[16] vom unerschütterlichen[17] Felsen,
dort, wo er mich zusammen (mit anderen) hingesetzt hat,
6 auch[18] ist das Wasser, das belehrt, meinen Lippen ganz nahe,
(es kommt) aus der Quelle des Lebens, das der Herr dank seiner Neidlosigkeit[19] gibt.

---

[15] Beim Übersetzen ist zu beachten, dass die vierfache Epipher αὐτοῦ (in Opposition zu μου in 2b!) eine auffällige Betonung setzt. Da ich dieses αὐτοῦ als Gen. des Urhebers verstehe, übersetze ich wie oben angegeben, und zwar auch weiter unten.

[16] ἐστηρίχθην (aor. pass. von στηρίζω) ist ein ausgesprochen gesuchtes Wort, man könnte auch übersetzen: ich bin himmelwarts festgebunden worden Das Passiv muss stehen bleiben, da es pass. div. ist. Das ἀπό beim Passiv (statt ὑπό) benennt das logische Subjekt: Gott selbst ist der Pflanzer! OdSal 31,11 nennt Gott den "wahren Fels" (kêfâ). (In 22,12 dagegen ist der Messias kêfâ. Das gr. *πέτρα* in OdSal 11,5 gibt der Syrer mit šô'â , nicht mit kêfâ wieder.)

[17] Natürlich kann man στερεός mit "fest" übersetzen und gewinnt im Deutschen sogar die schöne Assonanz "fester Fels". Wichtiger aber ist die Metaphorik des Wortes, sein moglicher Bezug auf Menschen: Christ-Sein ist Unerschütterlich-Sein (OdSal 5,12-15) — Hier liegt (man möchte sagen eine barocke) Bildmischung vor: Gott, der Fels, ist einerseits Pflanzer, andererseits Felswand, an der die zum Licht strebende Rebe oder Feige ihren festen Halt hat

[18] Majella Franzmann, *The Odes of Solomon. An Analysis of the Poetical Structure and Form*, Göttingen 1991 (NTOA 2) setzt zwischen v 5 und v. 6 eine Strophengrenze (92 bzw 96), verkennt also sowohl den (gr.) Satzbau wie die Einheit des Bildes. Ich finde — zumindest in Ode 11 — ihre Einteilung in "Stanzen" willkürlich, ja irreführend.

[19] Da die homerischen Götter nicht selten aus Neid und Eifersucht zu den schlimmsten Mitteln greifen, gilt seit Xenophanes von Kolophon (ca. 570 – 475/470 v. Chr.) solches Reden vom Göttlichen als unaufgeklärt; die ἀφθονία des Göttlichen wird zum philosophi-

7 Ich trinke seither — bis zum Berauschtsein[20] — dieses Wasser, das unsterblich macht,
8 doch mein Rausch bringt mich keineswegs in Unvernunft (lit.: wird mir nicht zur U.).

Dies ist "gelehrte Dichtung", die auf den wasserspendenden Felsen von Ex 17,6 Bezug nimmt (ebenso Paulus 1 Kor 10,3). Das Eingangs-Bild vom beschnittenen Fruchtbaum ist keineswegs vergessen, es wird weitergeführt: das sprechende Ich ist wie ein Baum, den man mit einem Pfahl befestigt und sicher aufgerichtet hat; "Pflanzer"[21] war Gott (pass. div), "der unerschütterliche Fels" (OdSal 31,11: "wahrer Fels"). Natürlich ist der Baum nicht *auf* den Felsen gesetzt worden (das würde keinem Baum bekommen), sondern dorthin, wo der Pflanzer ihn wollte und andere Bäume schon wuchsen. Dieses Gepflanztsein[22] ist zugleich ein Bewässertwerden (von der Felsenquelle, wie der Leser aus Ex 17,6 weiß), und zwar mit einem Wasser, das vernehmbar redet[23] und für immer Leben spendet. Das sind freilich Rösselspünge, die nur ein kundiger Bibelleser mitmachen und genießen kann. Man muss den hier gemeinten "Felsen" ebenso kennen wie die "Quelle", aus der der Herr — es ist der Schöpfergott, nicht Christus — "in seiner Großzügigkeit das Leben gibt". Diese Auslegung von Ex 17,6 ist offenbar unter Christen früh geläufig geworden, der Dichter nutzt die Anspielung ganz selbstverständlich. Eigenwil-

---

schen Dogma, klassisch formuliert von Plato *Phaidr.* 247a (unmittelbar vor dem berühmten Wagengleichnis): "Missgunst (φθονία) ist verbannt aus dem göttlichen Chor". Dem/den Verfasser(n) der griechischen OdSal war es wichtig, ihre Gottesvorstellung vor solcher Kritik zu bewahren, OdSal 3,6 7,3 11,6 15,6 17,12 20,7 und 23,4 versichern die Neidlosigkeit Gottes. — Die syrische Version bietet *d-lâ hsāmâ* = ἀφθονία.

[20] Die beiden Aoriste mit "Ich trank — und wurde trunken — unsterbliches Wasser" (Lattke (Anm. 1) 200) zu übersetzen ist schlicht fehlerhaft, "unsterbliches Wasser" ist unverstandlich. — Bild und Vokabular (μεθυσθήσεται und πήγη ζωῆς) stammen aus Ps 35,9f LXX.

[21] Das gr. ἀπό beim Passiv (statt des klassischen ὑπό) ist ntl., ja allgemein hellenistischer Sprachgebrauch (Blass-Debrunner-Rehkopf § 210,2). — Gleiches Bild OdSal 38,17 "Denn *er* setzte die Wurzel/ und wässerte, festigte und segnete sie,/ und ihre Früchte sind auf ewig da." Ubersetzung M. Lattke *Oden Salomos* (Fontes Christiani 19, 1995) 202.

[22] (συν-)κεκάθικεν: das Perfekt heißt "ein für alle Mal gesetzt sein", es steht nicht im Gegensatz zum ingressiven Aorist ἐστηρίχθην. Auch heißt καθίζω "in Vollmacht einsetzen/ sitzen = thronen (lassen)", so besonders Math. 19,28 mit Parallelen.

[23] Das Wasser fließt reichlich und rasch, insofern ist es "murmelndes" Wasser (L. Abramowski brieflich, Lattke (Anm. 1) 200), aber richtig bleibt auch "Die υδατα λογικα v. 6 sind natürlich keine redenden oder sprechenden (!) Wasser, sondern die λογοι, in denen Christus selbst in die Seele übergeht. Der Zustand, in den die Seele durch den Trunk aus dem Gottesbrunnen versetzt wird, wird nach alttestamentlichem Bild μεθη genannt." W Frankenberg, Das Verständnis der Oden Salomos, *Beihefte zur Zeitschrift für altt. Wissenschaft* 21 (1911) 82 — IgnRm 7,2 ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν zitiert diese Stelle, aber ungeschickt in einem Bildbruch.

lig und neu ist jedoch, dass der Herr seine bewässernde, fruchtbringende Gabe (die Gottesweisheit) nicht nur einem "Ich", sondern auch anderen ausgießt, das Ich hat dort eine Pflanzstätte "zusammen[24] mit anderen". Dieser Gedanke ursprünglicher Gemeinschaft, der communio von Anfang an ist dem griechischen Autor sehr wichtig, doch fehlt er beim Syrer.

Der syrisch überlieferte Text ist wirklich ein Paralleltext: jede Zeile hat ihre Entsprechung in der anderen Sprache. Dennoch sind es *literarisch* ganz verschiedene Texte. Der Syrer bietet (Übersetzung Lattke (Anm. 1) 197 und200):

5 Und ich wurde fest begründet auf dem Felsen der Wahrheit,
wo er mich hingesetzt hat.
6 Und das redende Wasser näherte sich meinen Lippen,
von der Quelle des Herrn, der ohne Neid [ist].
7 Und ich trank und wurde trunken vom lebendigen Wasser,
das nicht stirbt,
8 und meine Trunkenheit war nicht ohne Gnosis.

Der syrische Text bietet nur Einzelsätze, Einzelthesen in blasser Metaphorik, die mehrschichtige literarische Komposition des Griechen dagegen ist eine zusammenhängende *pictura*, die beziehungsreich auf Ex 17,6 (und Ps 35,9f LXX) anspielt. In Vers 5 **S** gibt es keinen Pflanzer, folglich hängt das "er" in 5b in der Luft. Auch ist das lyrische Ich kein Baum, keine Pflanzung, sondern ein Jemand, der auf[25] einen festen Felsen gegründet und gesetzt ist. Vers 6 stimmt zwar in beiden Fassungen fast Wort für Wort überein — aber es fehlt eben der Bezug auf einen Pflanzer, der vom Felsen her das Lebenswasser sendet, also der Bezug auf Ex 17,6! Vers 7 bringt eine unverständliche Verdoppelung[26], bei Vers

[24] Die syrische Version hat dieses συν in με συγκεκάθικεν v. 5 übergangen. — James T Charlesworth, *The Odes of Salomon* (Oxford 1975) 54 meint, "that the Greek is secondary because it does not contain the double meaning found in the Syriac". Doch dies ist *kein Argument*: im gr. Text steht in konkreter Bedeutung "fester/unerschütterlicher Fels", im syrischen aber "Fels der Festigkeit = Wahrheit": das ist einfach der Doppelsinn des syrischen Wortes.

[25] In diesem Satz ist das "auf" sachlich durchaus passend, denn als "Felsen" ist Gott oder Christus gedacht, wohl aber passt "hingesetzt" nur schlecht. Franzmann (Anm. 18) 84 vermeidet die Unstimmigkeit, indem sie übersetzt: "I was firmly set upon the rock of truth, where he settled me." Doch ist ihr Wortpaar to set/ to settle (ansiedeln) weit mehr ihrer Suche nach "Paronomasia and Assonance" geschuldet als dem syrischen Wortlaut.

[26] "vom lebendigen Wasser, das nicht stirbt". Ich meine, dies zeugt von Übersetzungsnot; dagegen Lattke (Anm. 1) 201: "Wahrscheinlich wurde das Wort (gemeint ist`hajjê) bei irgendeiner syrischen Abschrift verstellt."

8a kann und muss man zweifeln, ob das ein sinnvoller Text[27] ist. Hier hat jemand Sätzchen für Sätzchen, ja Wort für Wort übersetzt; dabei aber in Vers 5 die grammatische Konstruktion des griechischen Textes nicht verstanden (doch nicht nur er, auch moderne Übersetzer haben nicht erkannt, dass ἀπό das logische Subjekt einführt und "Felsen" eine Gottesbenennung ist!). Erst recht hat der Syrer nicht verstanden, wie der Text ein biblisches Motiv aufgreift und ausbeutet. Schon der Wort-für-Wort-Vergleich zeigt, dass der Syrer öfter vereinfacht und verkürzt, der literarische Vergleich aber belegt, dass er die Bild-Komposition nicht erfasst hat und gar nicht versucht, sie zu übertragen: ein sicheres Anzeichen geringerer literarischer Fähigkeiten dieses Übersetzers — und auch bescheidenerer Ansprüche des Publikums, mit dem er rechnet.

III. *Drittes Bild: der Wechsel des Kleides (Vers 9 (bzw. 8b) bis 12a)*

Für einen literarisch geübten Leser ist es nicht schwer, die schnelle Folge der Bilder zu erfassen, denn das Gedicht hat nur ein Thema: die von Jesus[28] überbrachte Gottes-Weisheit füllt Menschen innerlich an und macht sie fruchtbar. Im nächsten Bild *preist* der Dichter diese Wandlung in einem konventionellen Vergleich: der Wechsel von der Torheit zur Weisheit — genauer, von einer Praxis gemäß der Torheit zum Handeln gemäß der Weisheit — ist wie der Wechsel der Kleidung:

8b Vielmehr habe ich mich abgewendet von allem Nichtigen[29] (= Irdisch-Hinfälligen)
9 hin zu dem Höchsten, meinem Gott,
und Reichtum habe ich gewonnen durch seine Gnadengabe.
10 Weggeschleudert[30] habe ich die Torheit, ja zu Boden geworfen,

---

[27] Syr. *w-rawwājût lâ h^{e} wāt d-lâ īda'tâ* ("und meine Trunkenheit war nicht ohne Erkenntnis"). Der Syrer kennt die (in der LXX häufige) Wendung γίγνομαι εἰς (zu etwas werden, in einen neuen Zustand umschlagen), er übersetzt Vers 3a richtig. Vielleicht fehlte das εἰς in Vers 8a seiner Vorlage, wahrscheinlicher aber hat der Übersetzer es überlesen.

[28] Die Oden spielen oft genug auf Jesus an, nennen ihn aber nie mit Namen. Ich meine, diesen Befund kann man einerseits aus der (sozialen) Lage des Dichters, andererseits aus seiner Intention erklären. Was seine Situation betrifft, so wollte er wohl auch von jüdischen Lesern beachtet werden, er wollte Juden nicht mit dem Jesus-Namen vor den Kopf stoßen. Bezüglich seiner Intention fällt auf, dass er durchweg in der Ich-Form spricht, aber vermeidet zu sagen, wer dieses Ich ist: er will dem Leser/Beter die Identifikation mit dem lyrischem Ich offen halten!

[29] Man muss den Plural ματαίων pluralisch übersetzen, denn er steht im Gegensatz zum Singular des einzigen "Höchsten" (s. Anm. 7!). Ob man masc. liest (= die vielen Götter, so der Syrer) oder ntr. (= die vielen Dinge/Sachen), das ist dem Leser überlassen.

seither ist sie ausgezogen und weggeworfen, (weit) weg von mir.
11 Der Herr hat mich ganz neu gemacht[31] durch das Kleid, das er gibt,
und mich zurückerworben durch das Licht, das er gibt,
12 und mich erneut[32] lebendig gemacht durch Unvergänglichkeit, die er gibt[33].

Dieses Lob, das mit dreifacher Epipher endet, preist die Totalität der Wandlung des Lebens, aber auch der Gnadencharakter dieser Wandlung. Die Gottesweisheit, die einen solchen Christen ausmacht, gilt als Gabe und unerhörtes Geschenk, sie ist kein Menschen-Fündlein. — Die syrische Überlieferung ist — außer dem letzten Satz, s. dazu Anm. 32 und 33 — gleichlautend.

Das durchaus konventionelle Bild vom Kleiderwechsel verdeckt dem heutigen Leser, welche theologische Vorstellung in diesem Bild steckt. Die Pointe ist nämlich das mehrfache "wieder" (11 und 12a): dem Unheilszustand, aus dem das "Ich" gerettet ist, ging ein Heilszustand voraus, in den es zurückversetzt, zurückerworben wurde. Es ist "erneut lebendig gemacht worden durch Unvergänglichkeit" — es war also schon einmal "lebendig" und "unvergänglich"! Hier liegt jüdische Theologie vor, nämlich eine hellenistisch-jüdische Auslegung der Genesis, die bei Philo von Alexandrien gut bezeugt ist. Der Satz Gen 2,7 LXX "und es formte Gott den Menschen nehmend von der Erde, und hauchte hinein in sein Gesicht Lebenshauch, und (so) wurde der Mensch zur lebendigen Seele (εἰς ψυχὴν ζῶσαν)" spricht nach dieser Auslegung von zweierlei Leben; einem leibgebundenen und darum vergänglichen Leben und einem

[30] Ich nehme ἀφίημι in seiner militärischen Bedeutung. Vers 10a malt in zwei Perfektformen das *Resultat* einer jähen Kampfhandlung, Vers 10b in zwei Aoristformen ein (endgültiges) Sich-Getrennthaben und Lediggewordensein.

[31] Die Intensivbildung ἐγκαινίζω (WbNT[6], 434) ist ein spätes Septuaginta-Wort (1 Makk 4,36.54 5,1 2 Makk 10,1-8) und bedeutet "neu machen", speziell "Zerstörtes feierlich neu begründen". Durch rituellen, öffentlich-demonstrativen Kleiderwechsel gelangt man in einen anderen Stand, erhält Vollmachten und Zuständigkeit. Heute gibt es davon — außer im Vatikan — nur noch Reste, z. B. das wechselseitige Ringanstecken bei der Eheschließung.

[32] Luise Abramowski, Sprache und Abfassungszeit der Oden Salomos, OC 68 (1984) 80-90, übersetzt 83: "Und von oben her machte er mich unvergänglich lebendig,/ und ich ..."; sie erläutert: "Ode 11,12 enthält ein weiteres Beispiel einer Differenz zwischen den beiden Versionen, die befriedigend nur durch Verlesung oder Verschreibung des Syrischen erklärt werden kann, nur hat in diesem Fall die griechische Fassung das richtige bewahrt." (82), nämlich das ἀν- in ἀνεζωοποίησεν."

[33] Zur Ubersetzung des αὐτοῦ s. Anm. 15! — Der syrische Text ist nicht ganz klar: "und brachte mich von oben her zur Ruhe, unvergänglich" (Übersetzung Lattke (Anm. 1) 203). Der Syrer meint wohl schlicht "die ewige Ruhe", ist also bei einem anderen Thema als der Grieche.

göttlich-inspirierten, unvergänglichen Leben[34]. Denn diese jüdische Exegese findet eine stimmige Auslegung des Textes nur, wenn die Gotteswarnung Gen 2,17 "an dem Tage, an dem ihr davon esst, werdet ihr des Todes sterben" in Erfüllung geht: das göttliche Leben in den Menschen stirbt augenblicklich, als sie von der verlockenden Frucht nehmen, denn die Menschen fürchten und schämen sich, sie machen sich Kleider und verstecken sich vor Gott. Nur das leibliche Leben ist ihnen geblieben, und das ist eigentlich kein Leben (βίος), sondern nur eine Zeit des Elends (κακοδαιμονοίας[35]). Die Erlösung aber, die der Odist in jedem Gesange preist, erfüllt ihn nicht nur mit "Licht" und "Freude", er gewinnt so die ursprüngliche, vom Schöpfer gewollte Ausstattung des Menschen zurück. Der Odist sieht sich mit einem Anteil am ursprünglichen, in der Gottesgemeinschaft stehenden Leben ausgestattet, daher ist er ohne Angst und kann sagen:

> Während ich pries, indem ich Oden auf ihn dichtete,
> gebar sie (die Geistesmacht) mich vor dem Angesicht dieses Herrn,
> und (schon) während ich ein Menschenkind (lit. Menschensohn) war,
> wurde ich "Lichtglanz", (nämlich) "der Sohn Gottes" genannt.
> (OdSal 36,2c-3, Übers. Schüngel)

Das Bild vom Kleiderwechsel meint also mehr als einen Statuswechsel, es ist ein Wechsel des Seins, eine restitutio des ursprünglichen Menschen-Wesens gemeint. Erst so kommt ein Mensch in seine "Wahrheit", nämlich seine ihm vom Schöpfergott *von Anfang an zugedachte* und nun wiedergeschenkte, zurückgewonnene Wahrheit[36].

---

[34] Philo *All* I 53: Ὁ κατὰ τὴν εἰκόνα καὶ τὴν ἰδέαν γεγονώς, ὥστε δύο ἀνθρώπους εἰς τὸν παραδείσον εἰσάγεσθαι, τὸν μὲν πεπλασμένον, τὸν δὲ κατ' εἰκόνα. (74,10-12 Cohn) Freilich formuliert Philo den Satz mit μήποτε ausdrücklich als Hypothese!

[35] Philo *Op* 156 (54,22 Cohn). Vergl. *Quaestiones et solutiones in Genesim* I 16: "What is the meaning of the expression 'Ye shall surely die' (Genesis 2,17)? The death of the good is the beginning of another life; for life is a twofold thing, one life being in the body, corruptible; the other without the body, incorruptible. Therefore one wicked man surely dies the death, who while still breathing and among the living is in reality long since buried, so as to retain in himself no single spark of real life, which is perfect virtue. But a good man, who deserves so high a title, does not surely die, but has his life prolonged, and so altains to an eternal end." C. D. Yonge, *The Works of Philo*. Complete and Unabriged Translated by C. D. Yonge (^{2}1993) 794.

[36] Vergl. OdSal 26,10 **(K)**: "Ich war kräftig durch deine Wahrheit/und heilig durch deine Gerechtigkeit" (Lattke *Oden Salomos* Teil 2 (2001) 227), siehe auch OdSal 38,1.2.

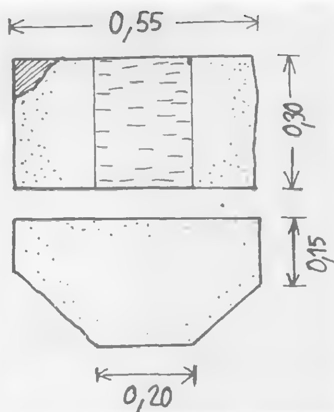


Fig. 8 – Pfeilerkapitell
der Kirche aus Kalkstein.



Foto 1 – Säulenbasilika, verschütteter Naos. Blick nach Osten.



Foto 2 – Östlichste Säule der nördlichen Säulenstellung: Ansicht von Osten.

Foto 3 – Fragment einer Säule mit Resten einer römischen Inschrift.





Foto 4 – Säulenelement 1.

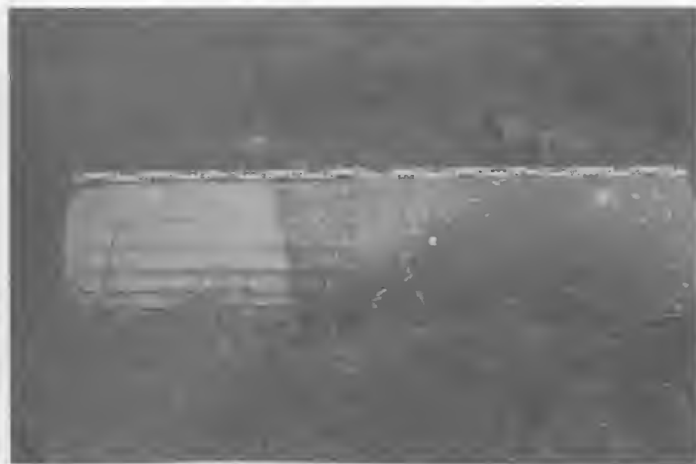


Foto 5 – Säulenelement 2.



Foto 6 – Faszienbaustein aus Marmor.

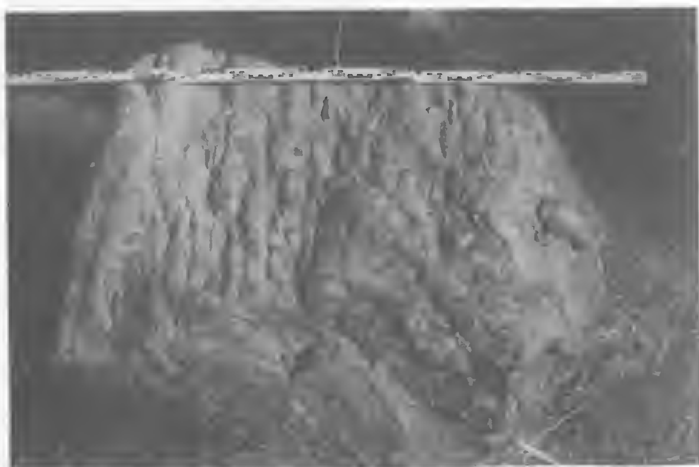


Foto 7 – Gewandfigurfragment 1 (Kalkstein), Ansicht.

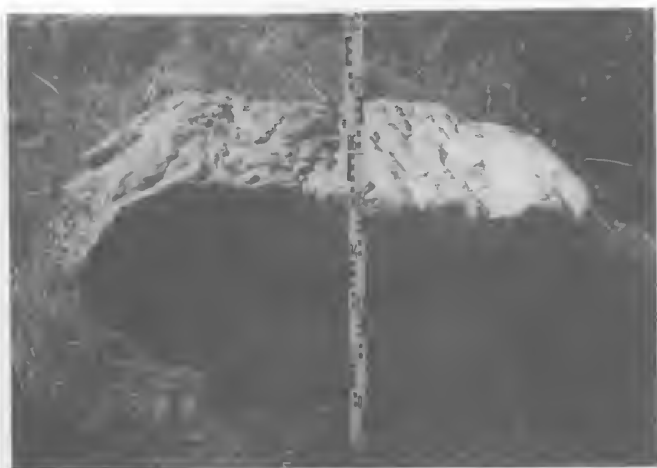


Foto 8 – Gewandfigurfragment 2 (Kalkstein), Profilansicht.

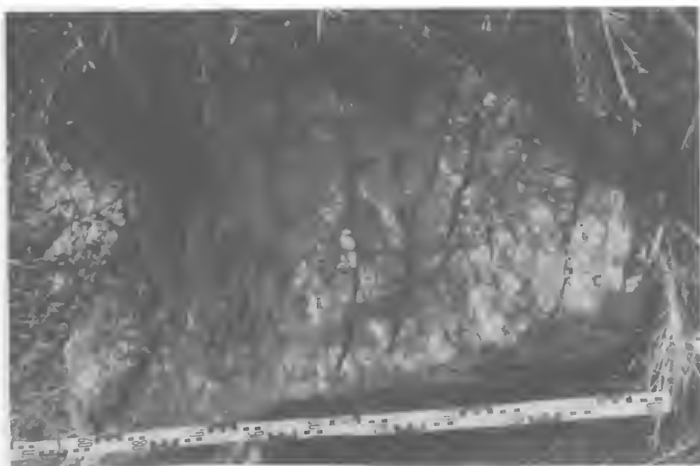


Foto 9 – Gewandfigurfragment 2, Detail: Bohrrinnen.


Foto 10 – Pfeilerkapitell (Kalkstein).

Foto 11 – Dachziegelfragmente.



IV. *Viertes Bild: Gottes Gartenbau (Vers 12b bis 16 (G))*

Das Handeln des Herrn, der Einsicht und Weisheit spendet, macht das tägliche Leben zu einem ganz neuen Leben. Dieses Leben basiert auf "Unvergänglichkeit" zu dem Zweck, dass ein solcher Mensch in der vergänglichen Welt fruchtbar und erfreulich handeln kann. Im folgenden ausführlichen Bild aus dem Gartenbau preist der Odist sein Glück so:

12 Ich bin geworden wie Gartenerde[37], die reich trägt und lacht aufgrund ihrer Früchte;
13 und der Herr wurde für mich wie die Sonne, die auf diesen Boden scheint (wörtlich: auf (ἐπί) das Gesicht der (Garten-)Erde).
14 Glanzvoll wurden (dadurch) meine Augen und frisch[38] betaut mein Gesicht,
15 zur Freude wurde mein Atemholen[39] durch die wohltuende Güte des Herrn[40].
16 Auch ist er mein Führer geworden (Aorist ἐπήγαγεν!) hinein in sein Paradies, wo der Reichtum ist der Wonne[41], die der Herr gibt.

Das irdische Leben wird im Bild geschildert als ein Weilen und Wachsen in einem paradiesischen Garten für den, der durch die Weisheitslehre Jesu zur neuen Existenz[42] kommt. Doch diese neue Existenz ist eigent-

[37] γῆ ist hier nicht die Erde als Wohnort der Menschen oder gar als astronomischer Körper, sondern der fruchtbare Ackerboden, vergl. Gen 2,6 LXX (zweimal).

[38] Im Morgentau sind Pflanzen frisch und funkelnd, das ist der Vergleichspunkt.

[39] ἀναπνοή ist nicht der Atem (so die syrische Version), sondern das Atemholen, das befreite *Auf*atmen nach dem Tragen einer schweren Last. Anders Charlesworth (Anm. 24), der — wie zumeist — "breath" liest, siehe seinen kurzen Forschungsbericht 56 Anm. 26.

[40] Wörtlich: mittels des Wohlgeruchs der Güte des Herrn. Das ist 1. hebraisierendes Griechisch, 2. "reiche" Rede (copiosum dicendi genus), 3. metaphorischer Gebrauch von εὐωδία (genauer: konkrete Sache statt einer Sinnesempfindung). Der syr. Übersetzer hat die literarische Figur nicht verstanden, **S** bietet "durch den süßen Duft des Herrn", vorgestellt ist wohl Weihrauch, Räucherstäbchen u. a. — OdSal 38,8 ist unverständlich, vermutlich liegt der gleiche Fehler vor. Wenn der gr. Text das Konkretum "Süßigkeit, Naschwerk" hatte, lautete 38,7f: "Die Wahrheit jedoch ging auf dem rechten Weg,/ und alles, was ich nicht kannte, das zeigte sie mir auf,/ (8) alle Giftmischungen der πλάνη (ideologische Welt- und Lebenserklärung)/ und jene Zerrbilder (lit.: Verzerrungen), die ausgedacht wurden als Süßigkeit gegenüber dem Tod".

[41] ὁ πλοῦτος τῆς τρυφῆς κυρίου (vergl. Gen 3,23 LXX). "Schwelgerei, Wonne" ist hier und Vers 24b Leitbegriff, die folgenden Verse legen dies aus.

[42] Die neue Ethik schildert Ode 20 (nur syrisch erhalten); ich übersetze die Verse 1-8.

1 Priester bin ich, und er ist es, dem ich diene nach Priesterart
und ihm (ständig) das Opfer bringe gemäß der Denkweise, die er gibt.
3 Denn seine Denkweise ist ja weder wie die (böse, arglistige) Welt
noch wie die der (auf Vorteil und Sicherung bedachten) Menschen,
auch gar nicht wie (die) jener, die sarkisch (= nach Wünschen/Hoffnungen) dienen
4 Das Opfer, das dem Herrn (gefällt), ist (allein) Gerechtsein
und Makellosigkeit des Herzens und der Lippen.

lich uralt, nämlich vom Schöpfer immer schon so gewollt, weil dieser Schöpfer "in Eden, im Osten, einen Garten anlegte und den Menschen, den er gebildet hatte, dort hinein setzte" (Gen 2,7). Der Dichter fühlt sich als ein so zurück-versetzter Mensch; dies begeistert ihn so, dass er in einer excursio das Bild schwelgerisch ausmalt:

16c Ich erblicke seither im Vollwuchs stehende und Früchte tragende Bäume,
deren Kranz[43] aus ihrer eigenen Kraft gewachsen ist.
Es sprossen ihre Zweige, und ständig lachen[44] ihre Früchte,
von Gartenboden, der Unsterblichkeit[45] gibt, (leben) ihre Wurzeln,
und der[46] Fluss, der Freude (bringt), bewässert sie (die Wurzeln) jederzeit[47],
nämlich[48] durch die Baumscheibe (lit.: Bodenkreis)[49], die ewiges Leben gibt.

Auch dies ist gelehrte Dichtung, die Aufnahme von Gen 2,8-14, des "Gartens in Eden", den die vier Weltflüsse reichlich bewässern. Der Dichter kennt eine restitutio des ursprünglichen Zustandes der Schöpfung: Wer die Weisheit, die Jesus lehrte, verstehe und sich danach richte, der sei schöpfungsgemäßer und gottgefälliger Mensch, auch fruchtbar und

---

5 Bringe zum Opfer deine Nieren (= dein ganzes Wollen) ohne Hintersinn,
und was (an Motiven/Emotionen) in dir ist, das soll nicht bedrängen, was im andern ist!
6 Halte nicht (in Verfügungsgewalt) einen anderen Menschen — er ist deinesgleichen! —,
noch übe Heimtücke deinem Nächsten gegenüber,
noch raube ihm die Bedeckung dessen, wessen er sich schämt!
7 Lege vielmehr an die Güte des Herrn, der ganz ohne Neid ist,
und komm in sein Paradies (die Fülle der von ihm geschenkte Fähigkeiten)
und mache dir einen (Sieges-)Kranz von seinem Baum,
8 und setze den auf dein Haupt und sei fröhlich,
und stütze dich auf die Ruhe, die von ihm (kommt)!

[43] στέφανος meint im Bild den Kranz eines Baumes im vollen Laub, aber eigentlich den Siegeskranz, die Auszeichnung für den, der im Wettkampf erfolgreich war. Darum ist dieser Kranz αὐτοφυής = aus eigener Befähigung erwachsen: hier gilt nicht die iustificatio impii gratis data, sondern gut jüdisch-weisheitlich die Seligpreisung des 1. Psalms.

[44] Die Metapher ist auch im Deutschen geläufig (H Paul, *Dt. Wörterbuch* (^{9}1992) 500) — Der Wechsel Präsens — Imperfekt ist kein Problem, denn das Imp. bezeichnet die Dauer.

[45] Das Adjektiv "unsterblich" gibt nicht eine Qualität des Bodens an, sondern sein Ergebnis, seinen Ertrag, entsprechend löse ich auf. Zu ἀπό im Passivsatz siehe Anm 21!

[46] Dieser Fluss ist der Weisheits-Fluss, der schon in Vers 6 eingeführt wurde und der dem Leser ohnehin bekannt ist, darum der bestimmte Artikel.

[47] ἐπότιζεν = undabat bezeichnet die andauernde Handlung, vergl. Vers 7 und öfter.

[48] καί explicativum.

[49] Diese schwierige, überaus verdichtete Zeile ist nur verständlich, wenn man das gemeinte Bild vor Augen hat: Fruchtbäume haben eine Baumscheibe, die man von Bewuchs freihält und zur bequemen Bewässerung vertieft anlegt. In städtischen Lustgärten werden die Ränder der Baumscheiben ausgemauert, das Wasser fließt in Ziegel-Kanälen (zur leichten Reinigung sind sie U-förmig) wohl dosiert von Baumscheibe zu Baumscheibe

glücklich, und zwar sogar darin, dass der Tod keine Rolle mehr spiele[50]. Solche Menschen sieht der Odist auf einer Grundlage, die irdischer Hinfälligkeit überlegen ist; sie heißt "Boden, der Unsterblichkeit bringt" und "Baumscheibe, die ewiges Leben gibt". Der Dichter zeigt dem Leser einen paradiesischen Garten, um dieses weise und gute Leben vorzustellen und mit begeisterter Freude zu preisen.

Die syrische Textüberlieferung kennt diese Verse nicht, es fehlt das Paradiesbild, das wortreiche Schwelgen in der überreichen χάρις dieses Gottes und der von ihm gewährten τρυφή. In der griechischen Version sind dies Kernaussagen, sie begründen die göttliche "Herrlichkeit":

17 Ich bin Verehrer dieses Herrn geworden wegen der Herrlichkeit, die er gibt!

Die Herrlichkeit (δόξα) dieses Gottes ist nicht eine idyllische Schönheit der Natur und nicht die von den Stoikern behauptete harmonia mundi, sondern die Tüchtigkeit und Fruchtbarkeit all der Menschen, welche die Gottesweisheit zur tatkräftigen σύνεσις gebracht hat. Diese verständige Tüchtigkeit restituiere den ursprünglichen Menschen, der nun seine geschöpflichen Anlagen wohltätig einsetzen kann und tatsächlich Gottes "Abbild, ihm ähnlich" wird, wie Gen 1,26f lehrt. Ein derartiger "Adam" lobt seinen "Pflanzer", der ihn so "beschnitt", dass er Blüte und Frucht brachte (Vers 1.2), der ihn aus dem "Felsen", der er selbst ist, ständig und reichlich bewässert (Vers 5-7), der ihn in "Licht" einhüllt wie in ein Kleid (Vers 11), der ihn in guten Boden pflanzt, von "seiner Sonne" beschienen und von "Tau" erquickt (12b-14). Auch ist dieser Mensch nicht allein, sondern findet sich mit anderen "wohlgewachsenen Bäumen" zusammen in den paradiesischen Garten gepflanzt (16): dieser Gott verdient alle Ehre "wegen seiner Herrlichkeit" (17). "Adam", der beispielhafte Mensch, der aus dem Fruchtgarten, den er "bebauen und pflegen sollte" (Gen 2,15), vertrieben wurde, dieser "Adam" ist wieder in den Fruchtgarten gesetzt zusammen mit den anderen, damit er ihn — in Gemeinschaft! — bebaue und pflege und das Werk des Pflanzers bestätige. Durchaus konsequent lobt der Dichter nun nicht

[50] Richtiger: keine negative, *gefürchtete* Rolle mehr spielt. Die "Unsterblichkeit" bzw. "Unvergänglichkeit" der Verse 7.12a16f ist griechisch-platonisch gedacht: das leibliche Sterben gilt als eine Befreiung des Menschen, denn es setzt die ursprüngliche göttliche Befähigung in ihm frei. Nur der Möglichkeit nach sind die Menschen unsterblich; erst wenn sie in diesem Leben ihre Befähigung (bei Plato zur θεωρία, in den Oden zur ἀγάπη) geübt und sich dadurch in ihrer Unsterblichkeit ertüchtigt haben, verfallen sie im Tod keiner Auflösung, während doch sonst der Mensch ganz und gar der Auflösung verfällt. Das ist ein dem paulinischen Denken ganz entgegengesetztes Denken — und eine andere Pädagogik!

Gott, sondern den Menschen: es folgt eine Seligpreisung des fruchtbar tätigen Menschen.

V. *Seligpreisung des neuen, fruchtbaren Menschen (Vers 17-22)*

	G (griechische Überlieferung)	**S** (Übers. LATTKE (Anm 1) 212)
17	Ich bin Verehrer dieses Herrn	Und ich verehrte den Herrn
	wegen der Herrlichkeit, die er gibt[51],	wegen seiner Herrlichkeit
18	und preise[52]: Selig sind, die auf	und sagte: Glückseligkeit, Herr, denen, die
	diesem (Garten-)Boden gepflanzt sind!	gepflanzt sind auf deiner Erde,
	Sie sind Inhaber eines Platzes in	und jenen, die Platz haben in deinem Paradies
	dem Paradies, das du gibst!	
19	Auch sind sie Hochgewachsene durch	und wachsen im Wachstum deiner Bäume
	den Wuchs, der deinen Bäumen zukommt,	
	als Verpflanzte[53] aus	und wechselten von der Finsternis
	Finsternis hinein in Licht!	zum Licht.
20	Siehe, deine tüchtigen Arbeiter bringen	Siehe, schön (sind) all deine Arbeiter,
	(solch) gute Umpflanzungen zustande:	die gute Taten tun,
21	vom Bösartigen zur Güte wandelt sich	und umkehren von der Bosheit zu
	das Bittere[54] in deinen Pflanzen	deiner Milde.
		Und sie wandten die Bitterkeit der
	durch[55] die Erde[56], die von	Bäume von sich,
	dir herkommt.	als sie gepflanzt wurden auf deiner Erde
22	Und sie alle insgesamt werden so,	Und es war alles wie dein Rest
	wie es deinem Willen[57] entspricht.	
	- Gelobt seien die, die dank deiner	
	Bewässerung zum Handeln kommen![58] -	

---

[51] Grammatisch möglich und naheliegend ist naturlich die Übersetzung "wegen seiner Herrlichkeit". Aber in der Interpretation oben habe ich dargelegt, dass es um die Herrlichkeit des restituierten Menschen geht, erst die ist dann die (unweltliche) Herrlichkeit dieses Gottes!

[52] Das lakonische καὶ εἶπα fasst zusammen; die Parallelität mit προσεκύνεσα legt ein gottesdienstliches Reden nahe, also: ich preise. Die Oden sind diese Gottesverehrung!

[53] Der Sinn des Allerweltsworts μεταβάλλω (umdrehen/verändern, hier part. aor. pass.) ergibt sich aus dem Bild: es bedeutet in gärtnerischer Fachsprache "verpflanzen/umsetzen"! — Der Artikel bei "Licht" wurde getilgt, ich sehe darin einen Verfremdungseffekt

[54] Ungenügend bewässerte Bäume bringen unreife, "bittere" Früchte.

[55] Instrumentales ἐν = ב (Blass-Debrunner-Rehkopf § 219)

[56] Lies ἐν τῇ γῇ wie schon in der editio princeps (Lattke 1979). Seit Franzmann (Anm 18) ist die Lesung ἐν πήγῇ obsolet (Lattke (Anm. 1) 187). Liest man ἐν instrumental und interpretiert wie hier vorgeschlagen, entfällt jede inhaltliche Schwierigkeit der Lesung ἐν τῇ γῇ.

[57] Wörtlich: Und es wird das alles deinem Willen gemäß (Anspielung auf die Bitte γενηθήτο τὸ θέλημά σου!) Das θέλημα in der Handschrift bedarf keiner Korrektur.

und zu jeder Zeit behälst du deine treuen Diener[59] im Gedächtnis[60].	und ein ewiges Gedächtnis deiner gläubigen Knechte.

Das ausführliche und zusammenhängende Bild der griechischen Überlieferung präzisiert das Verhältnis dieses Gottes zu den Menschen: sie sind Gottes "Bäume", d. h. alle Menschen sind seine "Pflanzung". Aber die meisten Menschen bleiben unfruchtbar und verkrüppelt, nur einige gedeihen prächtig und tragen reichlich Früchte, weil sie "umgepflanzt" worden sind: sie standen auf kargem und trockenem Boden[61] mit zu wenig Licht, nun stehen sie in sorgfältig gepflegter Erde und haben reichlich Wasser und Licht. "Licht" steht hier in konventioneller Weise für die Einsicht, die Gott dem jeweiligen Menschen schenkt[62]; dies ist ein "Umpflanzen", das ins Licht stellt. Diese Einsichtigen sind gottgefällige Menschen, doch mehr noch tüchtige Mitarbeiter, denn das "Bittere" in ihnen wandelt sich zu fruchtbar-gütigem Handeln am Nächsten — deshalb wirken sie missionierend —, sie verdienen Anerkennung.

L. Abramowski (Anm. 32) stellt es als gewiss dar, dass Vers 20 in der syrischen Version der ursprüngliche Text sei, und sie schließt mit gleicher Gewissheit, dass die Oden Salomos insgesamt ursprünglich syrische Dichtung seien. Denn wäre der griechische Text ursprünglich, wäre μεταβοολή in OdSal 11,20 problemlos "mit einer Vokabel für Wendung oder Wandel" (81, Anm. 26) übersetzt worden, während umgekehrt μεταβοολή als Übersetzung einer Fehllesung des Syrischen gut

[58] Der Satz fehlt in der syr. Uberlieferung. "It appears that this line is authentic because it makes sense within the context of the Greek, because it recalls v. 20, and because it is in harmony with Ode 6:13 'Blessed, therefore, are the ministers of that drink...'" (Charlesworth (Anm. 24) 58. — Problematisch ist das in der Handschrift überlieferte δρῶστες. Ich lese es mit Lattke (nur 1995! (Anm. 21) 132) und anderen als Verschreibung von δρῶντες (pl. part. praes. act. zu δράω). Die Genetivfügung ist LXX-Griechisch, ich habe sie verbal als gen. causae aufgelöst. Ich meine nicht, dass der Plural "Wässer" auf die Taufe angespielt, der Plural — in Poesie geläufig — und die Ubersetzung "Bewässerung" ergeben sich aus dem Bild.

[59] Die δοῦλοι sind die ἐργαζόμενοι καλοί von Vers 20, namlich Jesus *und* jeder, der in der Ethik Jesu steht und für sie wirbt. Es wird betont: das ist schlimme, anstrengende Mühe.

[60] Wörtlicher "und die ewigen Gedächtnisse an deine treuen Diener". Der in der Poesie geläufige Plural ist unübersetzbar. Denkt man an die damaligen Verhältnisse, gewinnt der Satz an Kraft: ein patriarchalischer Hausherr weiß, was er seinen Haus-Sklaven verdankt, denn ohne ihren verständigen und vorausschauenden Dienst funktioniert nichts! Vergl. OdSal 6,13f!

[61] Ebenso OdSal 6,11f: "Es haben die getrunken, die auf dem trockenen Sande sind,/ ihr Durst wurde gestillt und gelöscht,/ als man ihnen den Trank vom Höchsten reichte."

[62] Das "Umpflanzen" (= zu diesem Christsein bekehren) ist dialektisch verstanden. Vers 18b und 19a bewirkt dies "der Herr" (pass. div., Epipher σου), Vers 20 aber seine "Arbeiter", die Prediger und Missionare — und nicht zuletzt der/die Sänger dieser Lieder!

erklärbar sei. "Damit wäre man über die bloße Wahrscheinlichkeit eines syrischen Ursprungs, bei dem noch Emerton und jetzt wieder Schoedel verharren, hinausgekommen und könnte einen solchen Ursprung als Tatsache betrachten" (81, Anm. 30). Aber tatsächlich ist es leichter, hier den syrischen Text vom griechischen Textbestand her zu erklären als umgekehrt. Offensichtlich hat der Übersetzer ins Syrische die Bildlichkeit des Verses 20 nicht verstanden, er bietet nur "Siehe deine guten Arbeiter, die gute Werke tun". Weil er die Bildlichkeit des Textes nicht verstand, also den Sinn nicht verstand, hat er gar nicht übersetzt, *sondern geraten*; beim Raten aber war die nächstliegende Ergänzung zu "gute Arbeiter" (ἐργαζόμενοι καλοί) "gute Werke": der Satz wird dann zwar zur Platitüde, macht aber Sinn, der Übersetzer war damit zufrieden.

Die syrische Überlieferung führt in Vers 18 die von Gott "Gepflanzten" ein, in Vers 19 sind es "Bäume" — das kann man nicht verstehen, es fehlt der Bezug. Die griechische Überlieferung stellt mit dem Paradiesexkurs V. 16 diesen Bezug sicher; beim Syrer jedoch fehlt dieser Exkurs, es entsteht eine Verständnislücke. Auch stimmt die Logik nicht: bei ihm werden nicht "Bäume" umgepflanzt und kommen ans Licht, sondern Menschen sind gepflanzt und wachsen "im Wachstum deiner Bäume" — was immer das heißen mag — und wechseln von Finsternis zum Licht beziehungsweise kehren von Bosheit zur Freundlichkeit um. Vers 21bc **S** versucht offenbar den griechischen Text wiederzugeben, er ist aber unverständlich.

VI. *Schluss-Doxologie (Verse 23.24)*

Es ist die Eigenart dieser Bild-Dichtung, auf zwei Ebenen zu sprechen: der Bildebene und der Bedeutungsebene. Den damaligen Rezipienten fiel das Verstehen dieser Doppelung wohl nicht so schwer wie heutigen. In der Doxologie der Schlussverse, dem Höhepunkt des Gedichts, sind die beiden Ebenen ineinander geschoben; das irdische Leben ist denen, die durch die Jesusweisheit Erlöste sind, ein paradiesisch-fruchtbares Leben:

G	**S** Übersetzung LATTKE (Anm. 1) 220 221
23 Weit ist das (Betätigungs-)Feld[63], den dein Paradies (bietet),	Denn reichlich ist der Platz in deinem Paradies

[63] In πολὺς ὁ τόπος gibt πολύς eine Qualität an, und τόπος ist nicht einfach der Platz, sondern das Feld praktischen Handelns, vergl. 1 Kl 63,1 τὸν τῆς ὑπακοῆς τόπον ἀναπληρῶσαι In Vers 18a ist der τόπος der Pflanzplatz der Bäume *und* das Betätigungsfeld der ἐργαζόμενοι καλοί.

	auch liegt es ganz und gar nicht[64] brach,	und es ist nichts in ihm, was brachgelegt,
	sondern es trägt durchaus Frucht.	sondern alles [ist] voll von Früchten.
24	Ehre sei dir, Gott, wegen deines	Ruhm [sei] dir, Gott,
	Paradieses (voll) ewiger Üppigkeit![65]	Freude, die im ewigen Paradies [ist]
	Halleluja.	Halleluja.

Das individuelle Danklied schließt gattungsgerecht mit dem Lobpreis des heilmachenden Gottes, der Lobpreis geht jedoch über das individuell erfahrene Heil hinaus: der Schöpfergott wird gepriesen, weil er die gestörte, in Dunkelheit geratene Schöpfung wiederherstellt.

Ode 11 enthält eine vollständige Soteriologie: Der Schöpfergott von Gen 1 und 2 ist zugleich der wahrhaft erlösende Gott, weil er die "Verfinsterung", von der Gen 3ff. erzählen, aufzuheben wusste und diejenigen Menschen, die seinen durch Jesus verständlich gewordenen Willen aufnehmen, ins volle "Licht" zurückbrachte. Solche Menschen handeln frei und mutig, ihr Urteilsvermögen lässt sich nichts vormachen, sondern weiß in Situations- und Weltüberlegenheit zu handeln. Solchen Menschen ist das irdische Leben ein "Paradies" — nicht im Sinne eines Schlaraffenlandes oder einer Wunschwelt ohne Probleme, sondern als wohlkultivierter Fruchtgarten, in den der Mensch gesetzt ist, "damit er ihn bebaue und pflege" (Gen 2,15).

Theologisch bezeugt OdSal 11 eine Rezeption der Verkündigung Jesu, die ihn nicht als Stifter eines "Neuen Bundes in seinem Blute" sieht und nicht als kommenden Weltenrichter erwartet, sondern als jüdischen Weisheitslehrer kennt und innerhalb der jüdischen Protologie, jüdischer Gotteslehre und Anthropologie verbleiben *will*. Dieses *Wollen* ist, meine ich, zu respektieren, gleich, ob man diese Tradition "gnostisch" nennt oder nicht, gleichgültig auch, ob man sie, wie die alte Kirche, vehement ablehnt oder ihr ein theologisches Recht zubilligt.

Literarisch bezeugt die griechische Ode 11 eine Rezeption der jesuanischen Ethik, die sich in jubelndem Dank und lautem Lobpreis ausspricht, aber die Fülle ihres Glücks nur durch Vergleich und Bild hinreichend ausdrücken kann. Und sicher ist, dass hier ein Liebhaber der LXX-

---

[64] οὐδέν ist nicht Subjekt, sondern Adverb, in Korrelation dazu ist auch καί Adverb (so auch Lattke (Anm. 1) 221: "das Adverb καί nach ἀλλά" hat "steigernde Bedeutung"). Der syrische Text ist grammatisch einwandfrei, erkennt aber die Adverbien des griechischen Textes nicht

[65] Der Schluss-Satz strebt monumentalen und hebraisierenden Eindruck an, entspricht aber durchaus der griechischen Grammatik: auf das Subjekt folgt dat. commodi, nach dem Vokativ ein dat. causae, näher bestimmt mit gen. qual. Das Hilfsverb entfällt — wie in der ganzen Ode. — Ob man Vers 24 syr. wie oben übersetzt oder instrumental "Freude, die durchs ewige Paradies ist" (Lattke (Anm. 1) 223), ist gleichgültig: der Syrer verlegt dieses Paradies ins postmortale Jenseits.

Psalmen, ein Kenner jüdischer Exegese, vor allem aber ein Meister der Sprachkunst tätig war, der auf ein Publikum rechnen konnte, das seine literarischen Kabinettstückchen zu schätzen wusste. Ich vermute dieses Publikum wie diesen Meister am ehesten im ägyptischen Alexandria: keine antike Stadt sonst hatte eine so reiche und lebendige hellenistisch-jüdische Schultradition, keine war so süchtig nach Literatur und Dichtung, keine reichte in der griechischer Philologie und Sprachpflege an Alexandria heran.

SUMMARY

The 11th Ode of Solomon is the only one of these early Christian poems that has survived both in a Greek and a Syriac version. Though one is a translation of the other, their imagery differs much: the Greek version has the more coherent and detailed imagery. Even their literary genre differs: the Greek version is a hymn of praise by an individual who has found his salvation here and now, whereas in the shorter Syriac version a narrator speaks of a scenery he expects after death. — In the Greek version the Odist praises his salvation which he experiences as a rebirth to fruitful and cheerful life, he is like a tree rich in fruits under other fertile trees in God's garden „east of Eden". The motif, that man is brought back to the state God gave him in the beginning, is a common one in Hellenistic-Jewish protology, it is the germ of the Greek poem, misunderstood in the Syriac version. The literally and theologically sophisticated Greek version is a rich source of early Judeo-Christian piety.

Waldauweg 20 Paul Schüngel
D – 53127 Bonn

Corrado Marucci, S.I.

Gesù storico o Cristo della fede? Un nuovo attacco alla credibilità della fede cristiana

Questa nota riguarda un testo[1] uscito nell'autunno del 2006 e che, stando ad alcune dichiarazioni di Augias (= A.), in pochi mesi ha venduto mezzo milione di copie; il fatto che solo ora OCP ne parli deriva dai ritmi piuttosto lenti di una rivista che pubblica solo due fascicoli all'anno. Questa circostanza tuttavia ci ha consentito una lettura più accurata di quella che si riflette nelle frettolose prese di posizione dei quotidiani e delle varie riviste settimanali o mensili. Quanto agli *autori*, A. è un noto scrittore e giornalista che, tra l'altro, tiene su *La Repubblica* una rubrica di risposte a missive dei lettori, nella quale abbondano commenti velenosi sulla Chiesa cattolica. Mauro Pesce (= P.) è professore di storia del cristianesimo all'Università di Bologna e autore di diversi volumi di successo, alcuni assieme alla moglie Adriana Destro, studiosa di antropologia. Il *genere letterario* di questa "inchiesta su Gesù" è quello di una lunga intervista di A. al professore bolognese, divisa in una ventina di capitoli ai quali A., che a p. 3 si definisce "un profano" della materia, ma poi si comporta come se fosse un competente[2], fa precedere una propria introduzione nella quale intervengono concetti e dati che molto difficilmente possono essere farina del suo sacco, ma che anzi paiono spesso riassumere le risposte che P. dà nel seguito. Ad ogni modo, come è evidente, siamo di fronte ad un'intervista solo molto più lunga di quelle che si trovano ogni giorno sui maggiori quotidiani e settimanali in merito alle varie questioni politiche, economiche o sociali del momento. C'è subito da chiedersi se tale strumento, molto di moda, sia adatto ad affrontare un tema come quello della credibilità storica e del significato della persona e delle parole di Gesù. È certo che tale genere letterario è quello del gior-

---

[1] Corrado Augias – Mauro Pesce, *Inchiesta su Gesù – Chi era l'uomo che ha cambiato il mondo*, Mondadori, Milano 2006, pp. 263, € 17,00.

[2] C'è da chiedersi ad esempio come faccia un "profano" ad affermare che Mt 15,24 è "così importante e così poco citata dall'esegesi dei biblisti" (pp. 36s). A p. 89 troviamo addirittura una precisazione di filologia germanica, di cui non abbiamo capito l'utilità.

nalista, che l'intento è divulgativo e che nel complesso è sempre A. a guidare la danza: anche qui c'è da chiedersi quale speranza ci sia che un "profano" possa porre le domande opportune nel modo dovuto in un ambito scientifico nel quale operano migliaia di studiosi da diversi secoli in ambiti culturali assai differenti. Diciamo subito che il testo è piuttosto frettoloso, combina questioni discusse da secoli con particolari del tutto secondari, frutto più che altro di curiosità dell'intervistatore, che esso, su molti problemi che effettivamente vengono discussi in opere di noti studiosi, presenta soluzioni e opinioni decisamente minoritarie, derivanti di solito dalla cosiddetta *Third Quest* americana. Il testo manca inoltre, né poteva essere diversamente, di tutto il contesto epistemologico e culturale necessario per capire anche solo da dove derivino i problemi e poi le soluzioni proposte; esso contiene infine non pochi errori a volte non lievi, di cui faremo un elenco parziale in seguito. Questa nostra nota critica perciò rischia di dare al libro di A. e P. un prestigio di discutibilità che esso non ha, ma speriamo che ciononostante le precisazioni che faremo e le indicazioni che proporremo servano ad una classe di lettori che, non avendo confidenza con la materia in esso trattata, possono essere stati turbati dalle asserzioni, dai dubbi o dalle ironie disseminate nel testo.

1) Diciamo innanzitutto qualcosa in merito alla *metodologia*, che ovviamente è tra gli elementi più importanti di ogni discorso minimamente scientifico. Nel testo e anche nelle relative prese di posizione si confondono spesso i termini "analisi storica" ed "esegesi biblica (qui concretamente intesa come esegesi neotestamentaria)". In proposito va detto con chiarezza che sia da un punto di vista metodologico che nel concreto esercizio si tratta di due approcci al testo biblico in sé e per sé del tutto diversi, anche se è vero che di fatto molti storici del cristianesimo primitivo si comportano come esegeti o pretendono di esserlo e viceversa moltissimi studi esegetici sono disseminati di notazioni storiche. Anche in questo caso per chiarire fin in fondo in cosa consista la differenza delle due metodologie (perché di questo si tratta) sarebbe necessario premettere un'adeguata trattazione dei metodi scientifici moderni e delle logiche loro soggiacenti, cosa che qui è ovviamente impossibile. Rimandiamo chi desiderasse una presentazione delle più diffuse metodologie contemporanee all'ottimo testo di J. Bocheński, *Die zeitgenössischen Denkmethoden* (Tübingen 1993[10]), nel quale l'autore, che è stato il più grande storico della logica del XX secolo, tratta del metodo storico alle pp. 130-137. Chi invece volesse farsi un'idea dei metodi usati dalle principali scuole esegetiche, può ricorrere ad esempio al documento pubblicato in proposito dalla Pontificia Commissione Biblica il 23 aprile 1993 con il titolo *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*. In questo documento viene brevemente presentata e discussa una dozzina di metodologie e/o

approcci esegetici, in prima istanza e più diffusamente il metodo detto della "critica storica" (che traduce il tedesco *historisch-kritische Methode*), poi altri metodi assai diversi (detti convenzionalmente retorico, sociologico, strutturale, canonico, ecc.), infine quello detto liberazionista, quello femminista e da ultimo quello "fondamentalista" che in realtà non è un metodo critico e quindi, unico, viene rigettato. Il documento in questione giudica "necessario" e privo di errori il metodo della critica storica, che perlomeno negli ultimi due secoli è stato quello seguito più o meno pedissequamente dalla stragrande maggioranza degli esegeti tedeschi e anglosassoni (dai quali è stato praticamente inventato), mentre mette in rilievo per quasi tutti gli altri, assieme ad aspetti positivi, anche alcune possibili deviazioni e condanna infine l'atteggiamento fondamentalista. Senza entrare qui nel merito delle convinzioni di chi ha scritto tale documento[3], una cosa pare certa: la confusione quanto meno fattuale tra analisi storica del NT ed esegesi biblica deriva, almeno in parte, dal termine scelto per la prima e più diffusa delle metodologie esegetiche, quella cioè della critica storica (in italiano, in modo tipicamente irrazionale, a motivo di un'insufficiente conoscenza del tedesco, si è imposto il termine "metodo *storico-critico*"). Chi intendesse rendersi conto della sostanziale differenza dei due approcci ha a disposizione molti ottimi manuali, tra i quali ci sentiamo di consigliare quelli di H. Zimmermann[4] e di W. Egger[5]. Qui basterà accennare ai quattro passi classici del metodo in questione e cioè, nell'ordine, la critica testuale, la critica letteraria con il suo "nocciolo duro" che è la critica delle forme e dei generi letterari, la critica della tradizione e quella della redazione. Non è chi non veda che anche in questo approccio interessi storiografici giocano un ruolo secondario: lo scopo dell'esegesi è anche qui quello di *capire il testo*, che la Chiesa presenta come canonico, non quello di giudicarlo né tanto meno di cambiarlo, come purtroppo spesso succede anche da parte di esegeti di professione. Un'altra considerazione va necessariamente inserita su questo argomento: mentre nei primi sei decenni circa del secolo scorso il metodo detto della critica storica l'ha fatta da padrone in occidente (e il documento vaticano sopra citato riflette ancora un po' tale situazione), questo di certo non avviene più oggi. Innanzi tutto per il fatto che alcune esagerazioni di tale metodo (soprattutto nel campo della critica delle forme) sono praticamente abbandonate; poi per il fatto che molti degli altri metodi cui si è accennato sopra si vanno molto diffondendo soprat-

---

[3] Tra le molte prese di posizione cf. ad esempio le nostre in *Rassegna di Teologia* 35 (1994) 587-594; 40 (1999) 447-453.

[4] *Neutestamentliche Methodenlehre: Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Stuttgart 1967 (la traduzione italiana è insufficiente).

[5] *Methodenlehre zum Neuen Testament: Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*, Freiburg 1987; ne esiste anche una versione italiana.

tutto in ambienti non germanici. Nell'ambito di questi approcci (si pensi soprattutto a quello retorico oppure a quello strutturalistico o ancora a quello canonico o massimamente a quello detto della lettura spirituale) interessi storiografici giocano un ruolo del tutto secondario. Un ulteriore malinteso metodologico che emerge anche nel testo di A. va qui sottolineato: il *primum notum* del contatto dell'uomo con il religioso cristiano, come è avvenuto nella storia e come avviene di solito anche oggi, non è la S. Scrittura e al suo interno il NT, bensì la Chiesa che, in un contesto di vita molto più ampio di quello intellettuale, presenta al potenziale fedele il NT come raccolta di scritti *ispirati* in analogia e continuità con l'AT e per questo *canonici*. Il fondamento di tale scelta non è stato perciò la credibilità storica dei 27 scritti (la maggior parte dei quali è di carattere dogmatico o sapienziale o pastorale, cioè non storico!), ma la convinzione, ovviamente non dimostrabile e non appartenente a categorie storiche (anche se ben fondata), che tali scritti siano ispirati dallo Spirito Santo, anzi ancora prima quella di possedere la capacità di riconoscere tale caratteristica. Prove indirette di quanto diciamo sono il fatto che raramente gli scritti dell'AT e dell'NT elevano la pretesa di essere ispirati (ricordiamo come più nota eccezione il θεόπνευστος di 2Tim 3,16) e che ogni "chiesa", diversa da quella cattolica e da quella ortodossa, ha un canone (degli scritti ispirati) diverso dalle altre. Che si possa presentare il messaggio di Gesù prescindendo quasi completamente dalla cronaca della sua vita (e una volta assicurata la sua vera umanità mediante la predicazione della sua morte in croce!), lo dimostrano l'epistolario paolino, che precede di un paio di decenni almeno la scrittura dei sinottici, e non da ultimo la famosa fonte Q, che contiene praticamente solo parole di Gesù. Questa successione logica dei concetti legati all'ispirazione biblica rende perciò praticamente vuote le ripetute affermazioni di manipolazioni ecclesiastiche o di tradimenti ecclesiali del NT da parte di A. e P.: il rapporto tra sacralità del NT e infallibilità della Chiesa nell'interpretare le Scritture è senz'altro circolare, ma di certo non sottostà a facile controlli storiografici. Il tutto si regge su un atto di fede che, come già detto, ha come primo anche se non più importante oggetto la veridicità e la credibilità della Chiesa. Per rispondere fin in fondo alle ripetute rimostranze dei due autori sui tradimenti ecclesiastici degli intendimenti di Gesù[6], va anche ricordato che la Chiesa non ha affatto l'obbligo di seguire pedissequamente tutte le indicazioni dei vari scritti del NT, ma si arroga il diritto di discernere, anche nelle parole di Gesù, ciò che è detto per sempre e per tutti e ciò che invece è frutto di un incontro o di una situazione unica e irripetibile. In realtà molte delle cose che la Chiesa fa o insegna seguendo letteralmente le parole di Gesù presenti in uno o più

[6] Cf. ad esempio pp. 54; 110; 193; 231; 244 ecc.

vangeli vengono spesso, da questo o quell'esegeta o da interi filoni di esegesi, dichiarate mitiche o non comprese da chi le riporta (l'immoralità del divorzio, il perdono ministeriale dei peccati, la volontà di Cristo di fondare la Chiesa, il potere petrino delle chiavi, l'istituzione dell'eucaristia e così via). Su questo punto poi lo storico del cristianesimo dovrebbe sapere che, per la Chiesa cattolica come per quella ortodossa, il NT non è l'unica fonte di teologia e di diritto ecclesiale, ma di pari importanza lo sono anche le tradizioni non scritte[7]. Tutto questo, per uno storico, dovrebbe essere abbastanza palese. Anche perché la non prevedibile varietà dei problemi che la Chiesa ha dovuto affrontare lungo i secoli non consente un biblicismo letterale. Basta poi una cultura catechistica per sapere che la Chiesa vive anche del principio giovanneo "Quando verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà a tutta la verità" (Gv 16,13). Concludendo perciò questa sezione di carattere metodologico va tenuto per fermo che chi accosta il NT con i metodi della storiografia, come, sulla scia di molti altri, intendono fare A. e P., fa un'operazione ovviamente lecita, ma non del tutto congrua al carattere della fonte, che è quello di presentare la fede della comunità primitiva nel Dio che si rivela in modo definitivo (e misterioso) in Gesù Cristo[8]. Il fatto che, ciò facendo, di solito si associno altri scritti, non canonici, è un argomento di cui parleremo in seguito. Detto tutto questo, per evitare malintesi, va tuttavia ricordato che l'unica società che fino ad oggi mantiene intatta la sua venerazione per tutto il NT e lo pone, così come ricevuto dalla comunità apostolica, al centro della sua massima espressione, la liturgia, resta la Chiesa.

2) Un secondo groviglio di malintesi è quello che si collega allo slogan, di origine protestante, di un'insanabile diversità se non addirittura contrasto tra *il Gesù storico e il Cristo della fede*. Su questo tema, che è al centro della cosiddetta *questione del Gesù storico*, sono stati versati fiumi di inchiostro e perciò se c'è qualcosa di cui proprio non si sentiva la mancanza è quella di un nuovo libro, per di più a quattro mani, su tale questione. Citando infatti solo i libri della nostra biblioteca personale, ampiamente casuale, ricordiamo a partire dai provocatori volumi di David Friedrich Strauß[9], solo nel secolo XX le presentazioni del "Gesù stori-

[7] Il Concilio di Trento, riassumendo solo il sentire dei secoli precedenti, definisce che "... hanc veritatem et disciplinam [s'intende oggetto di rivelazione] contineri in libris scriptis et *sine scripto traditionibus*" (DS 1501). Un autore che si è particolarmente dedicato al tema della persistenza di tradizioni orali delle parole di Gesù fino al II secolo è Helmut Köster.

[8] In questo contesto ci limitiamo solo a ricordare le interessanti stimolazioni sul particolare carattere della storia della Chiesa e del suo rapporto con la fede contenute nello studio del noto storico della Chiesa tedesco K. Schatz: "Ist Kirchengeschichte Theologie?" in *Theologie und Philosophie* 55 (1980) 481-513.

[9] *Das Leben Jesu*, Leipzig 1835s; 1924[22].

co" di A. Schweitzer[10], E. Renan[11], R. Bultmann (ancora nella fase predemitizzante)[12], O. Cullmann[13], E. Stauffer[14], H. Braun[15], R. Schnackenburg[16], K. Buchheim[17], P. Lapide[18], R. Fabris[19], D. Flusser[20], E. Schweizer[21], Schalom Ben-Chorin[22], J. Gnilka[23], M. Hengel[24], G. Barbaglio[25], J. Dunn[26], R. Penna[27], J. P. Meier[28], G. Segalla[29], K. Berger[30], W. Stegemann – B. J. Malina – G. Theißen[31], senza dimenticare la nota *quaestio disputata* di alto livello tra l'esegeta W. Thüsing e K. Rahner[32]. A tutto ciò va aggiunta una quantità veramente eccezionale di articoli e di

---

[10] *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1920), Tübingen 1984^{9}. Riassume e discute tutta la letteratura precedente: conclude all'incirca che una biografia di Gesù, nel senso usuale fino a tutto l'ottocento, non è possibile.

[11] *Vie de Jésus*, Paris 1908.

[12] *Jesus*, Berlin 1926.

[13] *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1957.

[14] Tra i tanti: *Jesus*, Bern 1957 e *Jesus war ganz anders*, Hamburg 1967.

[15] *Jesus — der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Stuttgart [u.a.] 1969; Studienausgabe con 12 capitoli aggiunti Stuttgart 1984.

[16] Tre opere almeno: la prima in forma di risposte a Schierse (Düsseldorf 1970), poi, assieme ad altri, *Rabbi Jesus* (Würzburg 1970) e infine *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* (Freiburg 1993).

[17] *Der historische Christus*, München 1974.

[18] *Der Rabbi von Nazaret. Wandlungen des jüdischen Jesusbildes*, Trier 1974.

[19] *Gesù di Nazaret — storia e interpretazione*, Assisi 1991^{4}.

[20] *Jesus*, Reinbek 1968; 1993^{18} (traduzione italiana Brescia 1997).

[21] *Jesus, das Gleichnis Gottes: was wissen wir vom Leben Jesu?*, Göttingen 1995.

[22] *Bruder Jesus: der Nazarener in jüdischer Sicht*, (München 1977) Gütersloh 2005 (traduzione italiana: Brescia 1986).

[23] *Jesus von Nazaret: Botschaft und Geschichte*, Freiburg (1990) 2004^{4}.

[24] *Der Sohn Gottes: die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 1977^{2}; *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie*, (assieme a A. M. Schwemer), Tübingen 2001; *Studien zur Christologie*, Tübingen 2006; *Jesus und die Evangelien*, Tübingen 2007.

[25] *Gesù, ebreo di Galilea*, Bologna 2002.

[26] *Christianity in the Making*: Vol 1 *Jesus remembered*, Grand Rapids, Mich. / Cambridge 2003 (traduzione italiana Brescia 2006).

[27] *I ritratti originali di Gesù il Cristo: inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, Cinisello B. 2006^{2}.

[28] *A marginal Jew: rethinking the historical Jesus* (3 volumi), New York 1991-2001 (traduzione italiana Brescia 2001-2003).

[29] *Sulle tracce di Gesù: la "Terza ricerca"*, Assisi 2006.

[30] *Wer war Jesus wirklich?*, Stuttgart 1995; *Jesus*, München 2004 (traduzione italiana 2006).

[31] *Jesus in neuen Kontexten*, Stuttgart 2002 (traduzione italiana Brescia 2006).

[32] *Christologie — systematisch und exegetisch* [QD 55], Freiburg 1972.

contributi in riviste e *Sammelbände* nelle più diffuse lingue europee e praticamente su tutti i punti trattati molto brevemente nel testo qui discusso. Soprattutto sulle questioni collegate alla condanna a morte di Gesù si è accumulata una quantità enorme di studi di storia del diritto e di storia giudaica; anche quanto al rapporto con gli scritti di Qumran è un fatto che ormai esistono delle cattedre di quamranologia. Insomma è giocoforza concludere che, sulla questione del Gesù storico e su quasi tutti i temi o interrogativi anche solo sfiorati da A. e P., la bibliografia specialistica è ormai di tali dimensioni che nessun studioso della materia può onestamente affermare di aver letto, né tanto meno criticamente analizzato tutta la letteratura rilevante (il che vale ovviamente anche per chi scrive questa nota critica). Nel concreto, data la pratica assenza di criteri accettati da tutti i competenti per decidere se questo o quel particolare della storia di Gesù (parole e/o fatti) sia da accettare o meno, non è possibile a nostro parere entrare in dialogo con chicchessia su questa materia. Fino a qualche decennio fa la "vulgata" che si ritrovava pedissequamente in molti studi "critici" era che ci sarebbe un doppio criterio per stabilire la storicità del materiale gesuanico: sarebbe autentico ciò che, perfettamente comprensibile in coordinate giudaiche del tempo di Gesù, è tuttavia così originale da poter essere spiegato solo attribuendolo a Gesù stesso. Una volta sottolineato che tale doppio criterio non pare affatto cogente, notiamo che, essendo le due componenti dello stesso quasi contraddittorie e in ogni caso assai vaghe, le sue applicazioni[33] hanno portato a risultati completamente diversi[34]. Tutto questo vale anche per le risposte che P. dà alle domande di A. Questo doppio criterio vale soprattutto per le parole di Gesù. Per tutto il resto viene di fatto applicato un criterio derivante dalla cosiddetta "scuola del sospetto" (*Schule des Verdachts* nella dizione nietzschiana[35]): tutto ciò che non è ovvio o non è appoggiato da inequivocabili fonti extrabibliche viene messo in questione o addirittura dichiarato privo di credibilità. Gran parte di queste "invenzioni" sarebbe, secondo chi le sostiene, dovuta naturalmente a interessi

---

[33] Quanto al nostro testo si noti come l'idea della totale ebraicità di Gesù, tanto cara ai due autori, fa a pugni col criterio fondamentale per l'identificazione dell'*ipsissima verba Iesu*, che è quello della discontinuità. Anche una condanna ebraica di Gesù, se le cose stessero così, è praticamente insostenibile.

[34] Una buona sintesi si trova in F. Lentzen-Deis, "Kriterien für die historische Beurteilung der Jesusüberlieferung in den Evangelien" in *Rückfrage nach Jesus*, hg. von K. Kertelge, Freiburg 1974^2, 78-117; il testo a nostra conoscenza più completo sui criteri di autenticità, anzi una vera enciclopedia sull'argomento, è G. Theißen – D. Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung: vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*, Freiburg / Göttingen 1997. Con esasperante analiticità i due autori espongono le tre fasi della ricerca sul Gesù storico, proponendo nell'ultima parte una loro teoria, che fa forza sulla plausibilità.

[35] Così nella *Vorrede* della sua opera *Menschliches, Allzumenschliches* del 1886.

di chi le ha create (in concreto la Chiesa nascente o assestata) e al primo posto starebbero il desiderio di esaltare al massimo, di mitizzare la figura di Gesù e quello di attribuire al popolo ebraico di allora più colpe di quelle che ebbe nell'incomprensione e nella condanna di Gesù o addirittura tutte le colpe possibili. In proposito va detto con chiarezza che questa impostazione generale del problema va decisamente rifiutata e precisamente per molti motivi. Innanzi tutto si deve ribadire che l'impostazione corretta è proprio il contrario di quella sopra descritta per la vicinanza delle fonti ai fatti narrati e per la eccezionale testificazione manoscritta che è unica nell'antichità e nella sostanza univoca. Questa caratteristica della letteratura neotestamentaria, probabilmente per la sua tecnicità del tutto ignorata nel testo di A. e P., è invece di eccezionale importanza. In questo contesto purtroppo dobbiamo limitarci a ricordare che, mentre per gli scritti del NT disponiamo di papiri e pergamene a partire dall'inizio del II secolo e in numero eccezionale (circa 100 papiri, naturalmente incompleti, più di 300 unciali, alcune migliaia di minuscoli e di lezionari, più traduzioni in tutte le lingue dell'impero romano a partire dal II sec.) nel caso della letteratura profana la nostra conoscenza è basata di solito su un paio di manoscritti a partire dal IX secolo[36]! Questa circostanza eccezionale fa sì che la critica testuale, la materia che cerca di stabilire la lezione più probabilmente vicina all'originale, sia solo nel caso del NT estremamente complessa. Il risultato di tre secoli almeno di studi è che il testo a noi giunto è straordinariamente unitario, pur derivando da *scriptoria* distanti anche migliaia di chilometri e senza alcuna possibilità di contatti tra di loro almeno nei primi cinque secoli. Per questo gli scritti neotestamentari in nostro possesso sono una fonte di qualità del tutto paritaria se non superiore alle fonti ellenistiche e/o giudaiche contemporanee. In essi sono ovviamente possibili errori o semplificazioni dovute al fatto di essere fonti primariamente non tecniche. Ma lo storico cristiano dovrebbe essere disposto ad ammettere l'esistenza di tali errori quando ciò è dimostrato positivamente. Il puro dubitare di tutto ciò che il NT afferma e la ricerca veramente sconsiderata di errori e "contraddizioni"[37] al suo interno sono atteggiamenti da rifiutare come irra-

---

[36] È così ad esempio per gli scritti di Appiano, Giulio Cesare, Dione Crisostomo, Erodoto, Tito Livio, Ovidio, Plinio il Giovane, Plotino, Polibio, Seneca, Svetonio, Tacito ecc Un'ottima trattazione sintetica di questa materia si trova in H. Hunger e a., *Die Textüberlieferung der antiken Literatur und der Bibel* [dtv wiss. 4485], München 1988[2].

[37] Anche in merito all'uso di questo termine, così frequente nella letteratura esegetica specialmente di lingua tedesca (ma anche qui: pp. 18; 45; 116; 171; 244 ecc.), va precisato che spesso di tratta di diversità, altre volte di contrasti, rarissimamente di contraddizioni in senso proprio. In parte, nelle traduzioni, ciò è dovuto daccapo a non sufficiente conoscenza della lingua tedesca: in tedesco *Widerspruch* significa sia contrario che contraddittorio e, come si sa, solo quest'ultimo concetto consente di dedurre dalla verità di una proposizione la falsità della sua contraddittoria.

zionali, anche per via del fatto che scrittori come Flavio Giuseppe o Tacito o i cosiddetti apocrifi, presso i quali si cercano spesso conferme, novità o smentite, sono ben lungi da essere privi di interessi personali o precomprensioni. Va infine sottolineato (mentre ciò non viene mai ammesso nel testo qui discusso) che tutta la questione del Gesù storico, nelle sue tre fasi, è sempre stata guidata da precomprensioni filosofiche o culturali, tra le quali vanno ricordate almeno l'illuminismo razionalistico e il deismo del '700, il positivismo ottocentesco, l'idealismo, l'esistenzialismo heideggeriano e negli ultimi decenni movimenti non facilmente definibili come il femminismo, lo psicologismo, la sociologia e soprattutto nel mondo germanico e anglosassone la cosiddetta "teologia dopo Auschwitz". La discussione con i vari filoni della ricerca sul Gesù storico non dovrebbe perciò iniziare, per così dire, "a valle", ma innanzi tutto metterne a nudo le premesse filosofico-culturali soggiacenti (cosa che di fatto non avviene quasi mai: una lodevole eccezione è il testo di Theißen e Winter sopra citato).

3) Qualcosa va detto anche sull'atteggiamento dei due coautori in merito al *canone degli scritti ispirati e agli apocrifi*. Innanzi tutto constatiamo che, sulla base di quello che P. gli risponde, A. non potrà più affermare, come ha pertinacemente fatto su *La Repubblica*[38], che i quattro vangeli canonici sono stati scelti "a maggioranza" (?) dal Concilio di Nicea (325). Ora, alla domanda di A. "Quando e da chi vennero scelti i quattro vangeli del canone? (p. 169), P. in primo luogo parla di tutto il NT, poi riferisce episodi e teorie sulla formazione del canone infine, messo un po' alle strette da A., dichiara che "i motivi per cui sono stati scelti proprio quei quattro vangeli non sono chiari", ma che "il problema è secondario ai fini del nostro dialogo" (p. 21). Riteniamo che le tre o quattro pagine dedicate a questo tema siano assolutamente insufficienti. Innanzi tutto P. tralascia importanti testimonianze sull'*ispirazione* dei testi evangelici e paolini del I e inizio II secolo (ad esempio Clemente Romano, Ignazio di Antiochia, Policarpo, Giustino e il canone muratoriano); in secondo luogo non fa valere il fatto che Origene già poco dopo il 200 riferisce che nelle grandi chiese, che egli ha visitato di persona, 21/22 scritti del futuro canone neotestamentario (ovviamente con i quattro vangeli al primo posto) vengono comunemente considerati come ispirati[39] e lo stesso è vero per Eusebio di Cesarea che scrive prima del 340[40]. Non ci risulta che esistano testimonianze che positivamente mettano in discussione che i nostri quattro vangeli (detti anche *tetraevangelium*) siano ispirati. Dunque non siamo a conoscenza di alcun documento che, ad esempio, testimoni una

---

[38] Cf. ad esempio l'edizione del 29 marzo 2005.

[39] Testo riportato da Eusebio in *HE* VI 25,3ss.

[40] Cf. ib III, 25.

"lotta" tra il vangelo secondo Giovanni e quello apocrifo di Tommaso, come asserisce P. a p. 83[41]. L'unico vero effetto della contestazione di Marcione fu quello di far ribadire con tutta convinzione l'ispirazione degli scritti dell'AT. Dopo il 400 il problema dell'estensione del canone biblico è praticamente risolto e non se ne parla più fino alla contestazione di Martin Lutero[42]. L'unica eccezione è la riserva (non si trattò di rigetto) nei confronti dell'Apocalisse di Giovanni da parte di alcune chiese orientali[43], nonostante la ferma posizione di Atanasio ad essa favorevole nella sua XXXIX. lettera festale del 367. Manca anche, nell'esposizione di P., il richiamo al fatto che la prima *definizione* magisteriale in merito all'ispirazione del NT fu quella del Concilio ecumenico di Firenze (Bulla "Cantate Domino,1442) e, in merito alla canonicità, quella, nei contenuti perfettamente uguale, del Concilio Tridentino (*Decretum de libris sacris*, 1546). Non c'è quindi alcunché di "poco chiaro" in queste scelte, dato che le definizioni dogmatiche si appellano alla fede dei cristiani, non ad altre motivazioni; lo storico può eventualmente ricorrere ai verbali delle discussioni previe completamente pubblicati dalla *Societas Goerresiana*. Quanto alla possibilità di usare altri vangeli o simili scritti non canonici, come si fa ormai abitualmente da parte degli studiosi nella "terza fase" della questione del Gesù storico (detta *Third Quest*), tutto dipende dalla loro affidabilità storica, che per alcuni è solidissima per altri quasi nulla. Questo è un settore di ricerca che, a nostro parere, deve ancora essere adeguatamente liberato da precomprensioni, pregiudizi e mode[44]. È senz'altro possibile che in essi siano disseminati dati storici tralasciati o ignoti agli evangelisti canonici, ma per il fedele cattolico il fatto che essi derivino da un vangelo apocrifo significa che non c'è certezza sulla loro rilevanza salvifica. Non può inoltre essere senza importanza il fatto che,

---

41 Del tutto fantasioso è ciò che A. scrive a p. 76 (una "ricorrente polemica") e altrove in merito alla figura di Tommaso l'apostolo nel vangelo di Giovanni. Egli sarebbe "l'incredulo... che mette in discussione l'insegnamento del Maestro (dove?), un uomo più volte rimproverato, ripetutamente accusato". Tra l'altro, praticamente tutti gli studiosi di Gv 20 concordano sul fatto che, qui come altrove in Gv, le figure che intervengono con domande o osservazioni (Filippo, Giuda non Iscariota ecc.) hanno solo una funzione narratologica, quella cioè di consentire a Gesù di esporre i suoi piani e la sua sapienza Di Tommaso poi sono riportate due famose e nobili frasi "Andiamo anche noi a morire con lui!" (11,16) e di fronte al Risorto "Mio Signore e mio Dio!" (20,28); egli è sempre stato venerato come santo nella liturgia (una volta il 21 dicembre, ora il 3 luglio) ed è considerato fondatore di molte chiese orientali.

42 Vedi in merito C. Marucci, "L'estensione del canone biblico secondo Martin Lutero" in *Rivista Biblica* 47 (1999) 3-59.

43 Su questo argomento cf C. Marucci, "La canonicità dell'Apocalisse nel primo millennio" in *Apokalypsis*, Assisi 2005, 649-676.

44 Nella selva di studi, libelli e articoli cf. ad esempio D. E. Aune, "Assessing the Historical Value of the Apocryphal Jesus Traditions — A Critique of Conflicting Methodologies" in *Der historische Jesus* (cit. oltre n. 87), 243-272.

con l'unica eccezione forse del vangelo copto di Tommaso, la stragrande maggioranza degli apocrifi finora emersi, a differenza dei vangeli canonici, è stata composta molto dopo la morte di Gesù (su un'erronea affermazione contraria di A. a p. 10 vedi oltre). La straordinaria stima del vangelo di Tommaso da parte di P. (quella di A. è senz'altro indotta) deriva probabilmente dalle concezioni di Crossan, il quale è convinto che "the collection [of sayings of Jesus in *Thomas*] is independent of the intracanonical gospels"[45]. In proposito si vedano le puntali contestazioni del Quarles[46]. A chi chiedesse quali siano stati i criteri che hanno portato la Chiesa nei primi due secoli a *riconoscere* gli scritti poi dichiarati ispirati (e quindi canonici), gli studiosi mettono al primo posto, come premessa che tutto fonda, la convinzione che con Gesù si fosse realizzata *nuova rivelazione*, in continuità e completamento dell'AT e che richiede *nuova fede*. Nella ricerca di un *nuovo Testamento* si riscontrano di fatto i seguenti quattro criteri non del tutto indipendenti: a) in primo luogo l'apostolicità dello scritto, come garanzia di continuità con la fonte primaria, Cristo; b) l'accordo tra le grandi chiese su tale caratteristica; 3) la conformità dei contenuti di uno scritto con la fede *previa* della chiesa stessa e d) l'antichità dello stesso. P., assieme a molti altri, rivolta le precedenze classiche: poco dei vangeli si salva, mentre si dà grande rilievo a frasi e fatti degli apocrifi (in questo testo alcuni sono detti bellissimi, devoti, antichissimi, mirabili e commoventi!); Melantone è definito "grande riformatore" (p. 30), Betsabea è "figura nobilissima" (p. 117) e Marcione "un grande personaggio religioso" (p. 16); non di rado si citano a conferma autori pressoché ignoti e di nessuna rilevanza scientifica.

4) Venendo ora alle *singole affermazioni del testo* va detto che praticamente non c'è pagina che possa essere tranquillamente accettata: qui ci limiteremo a riprodurre alcune nostre note di lettura, tralasciando molti interrogativi e dubbi su questioni secondarie o di cui non siamo competenti[47]. Registriamo innanzitutto che il modo usato da A. per parlare dei vari temi scritturistici (vera natura di Gesù, fatti di Maria e di Giuseppe) e del rapporto tra Gesù e vangeli canonici da una parte e tra questi e Chiesa dall'altra, è per un cristiano eminentemente fastidioso e nella sostanza frutto di incompetenza e di distanza dalla materia; daremo sotto qualche esempio di questo giudizio. P. pare più cauto ed è ovviamente più informato, ragion per cui il libro non si presenta in modo uniforme

---

[45] J. D. Crossan, *The Historical Jesus*, San Francisco 1991, 427.

[46] Ch. L Quarles, " The Use of the *Gospel of Thomas* in the Research on the Historical Jesus of John Dominic Crossan" in *CBQ* 69 (2007) 517-536.

[47] In realtà il testo ha pretese enciclopediche: si passa da Marco Polo a Hobbes, da Chrétien de Troyes a Leibniz, da Dan Brown a *Jesus Christ Superstar*, da Rea Silvia a Voltaire, da Maometto a Machiavelli e Dostoevskij e così via: invidiabile!

nel tono e nella sostanza. Quanto all'accusa di minimalismo, formulata da diversi critici nei confronti del testo, essa è nella sostanza vera, ma ciò dipende in gran parte dal metodo scelto ed è comune a gran parte degli studi e testi cui P. attinge. In alcuni casi inoltre (pensiamo all'indagine su un'eventuale omosessualità dei discepoli di Gesù o di Gesù stesso [pp. 123s] o della credibilità dei racconti di miracolo [pp. 134ss] e soprattutto sulla realtà della resurrezione di Gesù) si può sospettare che non si sia voluto offendere il potenziale lettore cattolico infierendo ulteriormente.

Quasi tutte le questioni esegetiche liquidate nel testo in poche parole poi sono altamente discusse tra i competenti: non si vede perché solo in alcuni casi si accetta la *opinio communis* (ad esempio data di Gv; suo autore ecc.) e in altri opinioni decisamente minoritarie[48]. Anche considerazioni di teologia dell'autore (*Redaktionsgeschichte*) sono praticamente assenti: le domande seguono la curiosità di A., non la logica delle fonti. Più grave nei suoi risultati e strano in uno storico è il fatto che si parli degli eventi e delle parole di Gesù senza tenere quasi mai presente che soprattutto i sinottici presentano una rivelazione progressiva della persona di Gesù e del suo insegnamento, caratteristica che ne costituisce il contesto ermeneutico principale. Perciò non ha molto senso, nell'affrontare i vari problemi, riferirsi a piacere a questo a quel passo. In merito ad esempio alla materia escatologica si è comunemente d'accordo che il rifiuto di Gesù da parte di Israele, che genericamente parlando resta fino ad oggi ed è culminato nella sua condanna a morte, non può non aver influenzato il messaggio escatologico finale. Anche l'universalità del messaggio cristiano *potrebbe* essere fino ad certo punto il risultato di quello che l'esegesi tedesca, sulla base di Rom 11,25, chiama *Verstockung Israels*. Al posto di queste cautele e ben fondate domande che stanno al centro delle indagini esegetiche e teologiche, ci pare che A. e sulla sua scia P. assecondino tendenze contemporanee soprattutto del mondo americano (quale il tentativo di eliminare ogni responsabilità giudaica nella tragica fine di Gesù, l'ebraicità di Gesù, il femminismo della Bibbia, il sospetto di omosessualità al di dentro del gruppo dei discepoli, il modo di vestire di Gesù, ecc.) che, pur potendo essere ovviamente coltivate, non sono centrali né per Gesù né per chi ha scritto i vangeli. Concetti fondamentali per i sinottici (quali ad esempio il segreto messianico, la teoria lucana dell'unico viaggio verso Gerusalemme [*Reisebericht*], il ritardo della parusia ecc.) non intervengono mai nella discussione.

Per tutto il corso dell'intervista, assumendo uno degli slogan della *Third Quest*, con gusto discutibile si continua a martellare il motto co-

---

[48] Citiamo solo fra i tanti il complicato e un po' confuso discorso sul nome dell'apostolo Tommaso (pp. 80s), sul quale in realtà, per i filologi (ai cui scritti rimandiamo), non ci sono problemi.

niato dal Wellhausen per cui "Gesù non era un cristiano, ma un ebreo"[49], affermando ripetutamente che egli avrebbe condiviso e rispettato in tutto l'ebraismo del suo tempo e le sue leggi (cf. ad esempio pp. 30-32). Ciò non è corretto, neanche nei confronti dell'AT: stando ai vangeli canonici infatti egli, oltre a non rispettare il riposo sabbatico come lo interpretavano i suoi compatrioti, nega per il futuro la validità di Dt 24,1-4 (la cui importanza è ovviamente fondamentale)[50] e il diritto di *korban*, abolisce tutte le norme sui cibi impuri (Mc 7,19b), pur avendo più di trent'anni non è sposato e dichiara il celibato per il Regno come dono superiore, impone di non giurare, relativizza i vincoli parentali e così via. Il rabbino americano J. Neusner, uno dei massimi esperti viventi di letteratura giudaica, praticamente solo per l'analisi del Discorso del Monte, che pure è massimamente giudaico, si rifiuta di approvare e di seguire Gesù[51]: cosa direbbe se analizzasse tutto il resto, specialmente il vangelo di Giovanni? Ancora, il principio di Mc 2,27 ("il sabato è per l'uomo", non viceversa), che persino H. Braun[52] ritiene probabilmente di Gesù, è quasi una bestemmia per orecchie giudaiche, dato che per la teologia ebraica persino JHWH festeggia il sabato in cielo (mentre per Mc 2,28 e parr "il figlio dell'uomo è signore anche del sabato"!). Il capitolo sull'ebraicità di Gesù è probabilmente il più ideologico e tendenzioso: anche qui comunque basta eliminare tutti i passi evangelici che dicono il contrario e ci si può avvicinare al risultato. L'ebraismo di Gesù e dei suoi in realtà è approvato solo in parte: il metodo midrascico amato dai contemporanei di Gesù (*pešer* di Qumran!) viene dichiarato inaccettabile dallo storico — dov'è finito il legame con la propria cultura? Lo stesso vale nei confronti delle categorie interpretative veterotestamentarie applicate dagli evangelisti alla persona di Gesù, che i due autori dileggiano: ma da dove avrebbero dovuto trarre tali categorie dei pescatori o artigiani ebrei se non dagli unici testi che conoscevano e veneravano come ispirati?

In merito alla contorta trattazione dei *miracoli di Gesù* (131ss), va detto che non è affatto vero che Gesù non domina, ma sia dominato dalle forze straordinarie che sono in lui (cf. specialmente 136): quasi sempre egli decide con forza di agire e vuole i miracoli, domina i demoni ecc. I casi neutri sono un'eccezione (facilmente spiegabile).

---

[49] J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1905, 113. Nel presente testo cf. ad esempio P. a p. 237.

[50] Suona perciò quasi comica la frase di P "Gesù sembra essere stato ostile al divorzio" (p. 125)!

[51] J. Neusner, *A Rabbi talks with Jesus*, New York 1993. Il testo è inutilmente prolisso e ripetitivo, ma esprime, pur con grande cautela e rispetto, il permanente rifiuto giudaico nei confronti di Gesù e del suo messaggio.

[52] Nel suo *Jesus*, alle pp. 59 e 115.

Anche le poche cose dette sulla *messianità di Gesù* ci sono parse insufficienti. Non si accenna alla complessità e molteplicità delle fonti, alle varie fasi evolutive dell'idea e delle variazioni fino all'inizio del I secolo. A nostro parere sarebbe stato utilissimo, parlando del Gesù storico, sottolineare che, contrariamente a quel che si pensa e si trova scritto, non c'è stato nessuno nella storia di Israele che, prima di Gesù, abbia preteso di essere il Messia o sia stato considerato tale. Né Flavio Giuseppe (cf. *Ant* XX 5,1) né il NT danno tale titolo a Theudas o a Giuda il Galileo o all'Egiziano[53]. E anche dopo Gesù l'unica figura minimamente credibile fu Simon Bar Kokba = Simon bar Kosiba, poi, dopo la catastrofe del 135, detto bar koziba = Figlio della menzogna (cf. jTaan 4,8 fol. 68d); non è il caso di citare un paio di altri pazzi nei secoli seguenti. In proposito va decisamente ribadito, dato che anche qui viene messo in dubbio, che non c'è alcun testo del NT in cui Gesù neghi di essere il Messia; molti sono invece i testi evangelici (negli altri scritti, soprattutto paolini, la cosa è placida attraverso il titolo di "Cristo") in cui si dice con chiarezza che Gesù dichiara di esserlo[54]. È vero invece che anche su questo punto Gesù e/o gli evangelisti usano diversi generi letterari (cf. ad esempio Lc 7,18-23//Mt 11,2-6, cioè della fonte Q); che quasi tutti gli studiosi ammettono l'esistenza di un "segreto messianico" creato da Marco (!); che alcuni passi inducono a pensare che anche qui Gesù e dopo di lui la prima comunità abbiano rielaborato teologicamente tale attribuzione e che in realtà la figliolanza divina sia la qualità fondamentale di Gesù dalla quale tutto il resto deriva[55].

Quanto al *nome completo* di Gesù (cui A. annette una grande importanza, probabilmente per potergli dare Giuseppe come padre biologico) dato che in Galilea si parlava aramaico, non ebraico, esso, se si vuol essere vicini al Gesù storico, sarebbe Yēšûʿa *bar*-Yôsēf oppure semplicemente *bar*-Yôsê e non *ben*-Yosef! Così ad esempio nel NT Simon bariona, Bar-naba, Bar-abba, Bar-sabba, Bar-Timaios, Bar-tolomeo (bar-Tolmay) ecc. Anche il fatto che Gesù fosse galileo, non genericamente ebreo, ha le sue conseguenze: chi proveniva da alcune città della Galilea ad esempio era escluso dalla lettura sinagogale per la cattiva pronuncia dell'ebraico e i galilei in generale non godevano di buona fama (cf. Gv

---

53 Ricordiamo che Flavio Giuseppe non usa mai nè il termine ebraico traslitterato di Messia (come fa da esempio Gv 1,41; 4,25) né la sua traduzione greca Cristo, se non nel caso di Gesù, nel contestatissimo *Testimonium Flavianum*.

54 Per P. invece "i testi non dicono con chiarezza se Gesù si sia mai considerato un messia" (p. 13).

55 Su tutta questa materia rimandiamo ai documentati ed equilibrati studi di G. Jossa, *La verità dei Vangeli*, Roma 1998 (spec. 141s) e *Dal Messia al Cristo*, Brescia 2000^2

1,46; 7,52)[56]. Anche l'affermazione di P. per cui "i cristiani dei secoli passati non si interessavano molto alle circostanze della sua [di Gesù] vita" (p. 30) è assolutamente erronea: si veda solo, tra i tanti, la *Vita Christi* di Ludolfo di Sassonia, diffusissima a partire dalla metà del XIV secolo in poi.

I due autori, beati loro, ritengono molto importante sottolineare che Gesù vestiva come un ebreo del suo tempo (pp. 31s). Non sappiamo se qualcuno che abbia mai sostenuto che Gesù vestisse come un soldato romano o un persiano. È ovvio, anche solo per motivi pratici, che egli vestì come gli altri galilei del suo tempo: il problema è di sapere come tali uomini vestivano. A. e P. giocano molto sulle frasi di Mt 9,20; 14,36 e di Mc 6,56, nelle quali si parla del κράσπεδον τοῦ ἱματίου (di Gesù). Effettivamente κράσπεδα (al plurale) traduce nei LXX il termine צִיצִת di Num 15,38ss[57], ma nei due passi citati, in cui il termine (del tutto usuale nel greco classico a partire dal IV sec. con il senso di bordo, orlo ecc) è al singolare, il senso più probabile e coerente con il contesto è che si intenda semplicemente il bordo, il lembo del mantello e non i "fiocchi" rituali. Il senso voluto dai due autori è invece senz'altro presente in Mt 23,5, dove è usato al plurale e significa le frange che i farisei allungano. Di certo fuori luogo il riferimento (di A.) al *ṭallit*, che è termine postbiblico e viene usato di solito solo nella preghiera. Per curiosità, ma non c'entra molto con i grandi temi di cui vogliono parlare i due autori, ritrovamenti archeologici recenti non confermano l'esistenza dei famosi "fiocchi" su abiti giudaici, ma piuttosto di losanghe.

Il fatto che Gesù venga detto "nazareno" non dice alcunché contro la sua nascita a Betlemme: anche noi diciamo Martino di Tours, Anselmo di Canterbury, Antonio da o di Padova ecc. Contrariamente a quanto sostenuto alcune volte nel testo (cf. soprattutto p. 10) va tenuto per fermo che non c'è alcun serio argomento per contestare l'affermazione comune a Mt e a Lc per cui Gesù nacque a Betlemme, a motivo di un censimento effettuato sotto Erode il Grande[58].

Praticamente in tutto il corso dell'intervista si continua a ripetere che Gesù sarebbe stato allievo del Battista (vedi ad esempio p. 146), ovviamente per diminuirne l'autonomia. Uno dei fondamenti di tale teoria sarebbe Mc 1,14 "ben letto": ora nessuno dei circa 40 commentari al vangelo di Marco del secolo scorso da noi consultati è favorevole a tale opinio-

---

[56] Su tutta questa materia cf., tra moltissimi altri, C. Marucci, "L'ambiente culturale della Galilea al tempo di Gesù" in *Ricerche storico-bibliche* 10 (1998) 231-249 (specialmente 240s).

[57] Si noti che in Dt 22,12, per la stessa realtà, si usa il termine גְּדִלִים (LXX στρεπτά)

[58] Su tutta la questione del censimento e della nascita di Gesù, originata da Strauß e divulgata dallo Schürer, cf. il nostro "Notizie di storia e di amministrazione romana nel Nuovo Testamento" in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II. 26.2, 2178-2220

ne. Più di uno anzi parla di concorrenza tra i due. A nostra conoscenza l'unico biblista che cerca degli argomenti favorevoli all'idea di una dipendenza di Gesù dal Battista è il protestante francese M. Goguel (allievo di Loisy!), nel suo *Au seuil de l'évangile: Jean-Baptiste*[59].

Praticamente nel corso di tutta l'intervista, il cui interesse principale vorrebbe essere quello di cercare di capire chi sia stato Gesù, ci si concentra sul solo titolo di Figlio di Dio, sottolineando che esso, al di dentro delle coordinate bibliche, non necessariamente esprime una figliolanza naturale cioè insomma non autorizzerebbe la Chiesa a sostenere che Gesù fosse una persona divina. Dovendo qui limitarci a poche osservazioni, va ribadito che tale titolo, in sé effettivamente polisemico, non basterebbe per sostenere il dogma della incarnazione, ma che esso non è affatto il principale fondamento di tale dogma. Quel titolo viene usato di solito in funzione predicativa, ma molte più volte in altre maniere si esprime, anche solo nei vangeli, il concetto di una relazione unica e irrepetibile di Gesù con Dio Padre, in episodi e altri generi letterari: si pensi solo ai racconti in cui una voce trascendente lo dichiara Figlio prediletto (battesimo nel Giordano, Trasfigurazione), alla formula trinitaria che chiude il vangelo di Matteo o alle frasi in cui Gesù parla del Padre suo (uno dei più intensi, prescindendo ovviamente dalla cristologia giovannea, è Mt 11,25-27//Lc 10,21s). È noto poi che tale titolo non è affatto l'unico usato per Gesù nel NT: ne esistite un'altra dozzina a volta anche più importanti (Figlio dell'uomo, Agnello di Dio, Cristo, cioè Messia, Santo di Dio, profeta grande, Logos, Signore, Rabbi, cioè maestro, Salvatore, Figlio di Davide, Immanuel ecc). Va aggiunto tuttavia che la cosiddetta "teologia dei titoli" (*Titeltheologie*)[60], che pure è formidabile, è stata integrata nella teologia biblica degli ultimi decenni da tutta una serie di considerazioni non così impressive, da una cosiddetta "cristologia implicita" cioè deducibile dai miracoli, dalle parabole e dalle dispute[61].

p. 10 l'affermazione (naturalmente di A.) per cui "i vangeli canonici ... vengono da una tradizione posteriore di secoli alla morte di Gesù" è assolutamente falsa né mai sostenuta da alcun esegeta antico o moderno. Le datazioni tradizionali (forse eccessivamente spostate in avanti) sono il

---

[59] Paris 1928, spec 241ss Assolutamente niente invece in C. Wolff, "Zur Bedeutung Johannes des Täufers im Markusevangelium" ThLZ 102 (1977) 857-865 e in F Mußner, "Gottesherrschaft und Sendung Jesu nach Mk 1,14f" in F.M., *Praesentia salutis*, Düsseldorf 1967, 81-98.

[60] Una sistemazione classica di questa materia si trova in F Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen 1995.

[61] Su quest'ultimo settore cf. K. Huber, *Jesus in Auseinandersetzung*, Würzburg 1995

60 per la fonte Q, 65-75 per Mc, 80-90 Mt e Lc, non dopo il 100 per Gv[62]. I due ripetono spesso che nessuno dei quattro evangelisti o dei discepoli era presente ai fatti narrati. Ciò è senza prove, anzi gran parte dei commentatori ritiene vero che Mc rifletta la predicazione di Pietro e Lc cita tra le sue fonti gli αὐτόπται. Si deve tener presente che la titolatura dei quattro vangeli canonici non dice che essi siano *di* Marco, Matteo o Luca, ma "secondo" Marco ecc. (κατὰ μάρκον ecc.); si tratta di tradizioni in senso ampio.

p. 10 Non consta che Rabbi Akiva abbia mai preteso di essere il messia!

p. 11 Il *cognomen* esatto dell'ufficiale romano è *Quirinio*!

p. 22s Qui e in varie altre occasioni A. si chiede perché i predicatori non dicono le cose che dice P. In primo luogo perché la liturgia (che dovrebbe essere sconosciuta ad A. che a p. 22 si definisce "non cattolico"!) non è una lezione, poi perché la maggior parte di tali cose sono ipotesi personali a volte addirittura in evidente contraddizione con il NT e la fede della Chiesa; in terzo luogo, se A. frequentasse qualche corso di esegesi in una facoltà cattolica o protestante sentirebbe discutere più o meno gli stessi argomenti, anche se non con gli stessi esiti esposti nel libro.

p. 29 Qui e quasi sempre nel testo gli argomenti esposti e dati come esplicativi sono in realtà, sotto il profilo filosofico e teologico, del tutto grossolani. Spesso ciò che qui si dà come soluzione è solo l'inizio del problema (vedi un esempio subito sotto a proposito del Padre Nostro). Molte espressioni sono giornalistiche e plateali: a p. 61 ad esempio Giovanni il Battista e Gesù "sono imbevuti dei sogni profetici della Bibbia" e a p. 28 si dichiara con solennità che "Gesù è un uomo ebreo che non si sente identico a Dio"! A p. 92 P. si sente di dover precisare che "per Marco, Gesù era un uomo". Gli esempi potrebbero essere moltiplicati.

p. 29-30 Quanto al Padre Nostro, che secondo P. "non ha nulla di cristiano", ci sono esagerazioni e inesattezze: è vero che la preghiera insegnata da Gesù può dirsi "universale" e che molto deriva dalla concezione giudaica di Dio; non tuttavia la fondamentale invocazione "Padre", dato che, anche se qualche rara volta si trova prima di Gesù l'*affermazione* che Dio è Padre del popolo dell'alleanza, "nessun giudeo, prima di Gesù, avrebbe mai osato chiamare Dio proprio padre"[63]: oggi, a noi cristiani e anche a chi vive con noi, ciò pare ovvio, ma è Cristo che ce l'ha insegnato! Il fatto poi che Gesù insegni a pregare "rimetti a noi i nostri debiti *come* noi li abbiamo rimessi (Mt) ai nostri debitori" non dice alcunché sulla causa del perdono, ma, come spiega il testo matteano stesso (6,14s),

---

[62] Misteriosa in proposito la frase di P. a p. 172 "gli Atti sono stati scritti da un ignoto autore filoromano"! Uno dei pochi punti su cui tutti gli esegeti concordano è che At è la seconda opera di Luca.

[63] Buchheim, *op. cit.* (in n. 17), 209 (traduzione nostra).

pone una condizione "se voi non perdonerete ai vostri fratelli....neanche il Padre vostro perdonerà le vostre colpe". I due autori poi confondono ebraico con universale: solo infatti per ebrei e cristiani ha senso pregare perché venga il Regno di Dio o parlare di peccati come "debiti" nei confronti di Dio o di tentazioni.

p. 42 cos'è un'"ipotesi narrativa"?

p. 46 Secondo A. "Matteo, nella genealogia, dà come padre a Gesù Giuseppe", che è proprio il contrario di ciò che significano il verso 1,16 e il racconto dettagliato 1,18-25. Per un lettore giudaico, nel contesto di tutti padri che generano figli, il giro di parole "...generò Giuseppe, sposo di Maria, dalla quale è nato Gesù detto Cristo" dice con certezza che Giuseppe non ha generato Gesù; concetto ribadito oltre in 1,25.

p. 52 Le parole di Lc 19,27 fanno parte di una parabola e in essa sono pronunciate dal re (non da Gesù!)!

p. 56 Che Gesù "s'indirizz[i] in prevalenza ai singoli, a piccoli gruppi" è vero solo dopo la crisi galileana (di cui tuttavia nel testo non si parla mai).

p. 62 Discutendo le dimensioni "politiche" del Regno P. si pronuncia decisamente per l'interpretazione intimistica di Lc 17,21 (cioè "il regno di Dio è *dentro* di voi"). Effettivamente questa interpretazione è stata ed è sostenuta, ma a parer nostro e di molti altri[64] la traduzione corretta di ἐντὸς ὑμῶν è "in mezzo a voi", dato che altrimenti si dovrebbe ammettere che per Gesù i farisei (cui qui egli si rivolge) hanno il Regno nel loro intimo!

p. 64 Perché, a proposito di *VangTom*, non citare anche Lc 14,26 e par?

p. 65 L'atteggiamento descritto da A. nei confronti dei bambini è, perlomeno in Israele, un'assurdità.

pp. 67s Contraddizione con la tanto declamata ebraicità di Gesù, dato che l'ebraismo è eminentemente "politico".

p. 73 In merito al cammello e alla cruna dell'ago di Mt 19,24 A. entra, pasticciando, in un campo di cui non pare avere molta conoscenza, cioè la critica testuale del NT: proprio l'errore dei (pochi) copisti bizantini spiega la variante κάμιλος (gomena), termine d'altronde rarissimo in tutta la grecità[65]. La variante è presente in pochi manoscritti bizantini, di un'epoca cioè in cui negli *scriptoria* si usava la dettatura e lo iota e l'eta si pronunciavano entrambi "i" (itacismo). D'altronde i criteri detti "esterni" della critica testuale per Mt 19,24 e parr sono assolutamente a favore

[64] Un ottimo studio sull'argomento è quello di J. Schlosser, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, Paris 1980.

[65] Il termine è registrato dal solo Suda (a.v.) ed è usato una volta da uno scoliasta di Teofane; per il *Thesaurus Linguae Graecae* esso non esiste; anche la grammatica di Blaß/D § 24 ci vede un caso di itacismo.

della lezione κάμηλος. Si veda anche l'iperbole più o meno ugualmente distante dalla realtà di Mt 23,24! Una maggior confidenza con gli strumenti esegetici[66] e con il gusto orientale per le iperboli[67] (la retorica classica chiama tale figura *adynaton*) avrebbe consentito ad A. di evitare le osservazioni senza alcun fondamento a p. 73, che P. non corregge.

pp. 94-108 Tutto il capitolo sulla *verginità di Maria* è sconsolante e vive di un'ermeneutica minimalista: chiediamo in quale seria biografia di Caterina de' Medici o di Maria Teresa d'Austria si ritiene necessario parlare delle loro mestruazioni o di altri fenomeni fisici (come si fa qui a p. 90). Per iniziare, a p. 5 il fatto che Gesù sia nato da una vergine viene qualificato come "assurdità". Dal punto di vista delle datazioni poi il fatto che un passo sia in Mt o Lc non implica che sia stato creato nell'80, dato che le fonti sono più antiche (vedi il Prologo di Lc[68]!). Ancora, ipotizzare che, al di dentro della cultura biblica, si sottintendano degli accoppiamenti tra la divinità (JHWH) ed esseri umani, alla moda dei greci, è semplicemente assurdo. Si ricordi anche che l'agente divino della maternità di Maria in entrambi i vangeli (Mt 1,18-20; Lc 1,36) è lo Spirito Santo, che nelle lingue bibliche è femminile o neutro! I verbi che Luca usa per "descrivere" il rapporto tra Dio e Maria sono ἐπέρχομαι e ἐπισκιάζω, che nel greco biblico non hanno mai connotazioni sessuali, ma eventualmente di minaccia (cf. anche Lc 9,34!). Quasi incredibile poi a p. 90: Maria, nell'apparato teologico, sarebbe "una divinità"! La difficoltà di Lc 2,23s rispetto al dogma della *virginitas perpetua Mariae* (qui p. 102) è nota (cf. i commentari di Fitzmyer e Schürmann). Secondo noi bisogna sottolineare lo scopo letterario di Lc, che qui intende mostrare la fedeltà di Maria e Giuseppe alla Torà; lo stesso va detto sul fatto che l'offerta prevista in Lev 16,6 è un offerta per i peccati; che si dica "per la *loro* purificazione", mentre nell'AT si tratta solo della puerpera; la presenza del nato infine non era necessaria, ma qui egli è al centro dell'episodio.

Una particolare acribia negativa è presente nei confronti di *Giuseppe*: nel testo di A. e P., nonostante le lodi dell'ebraicità, non emerge mai la

---

66 Attualmente il miglior manuale, a nostro parere, è quello di K Aland - B Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, Stuttgart 1989²; il Metzger, a p. 40 del suo utilissimo *Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart 1994²) attribuisce alla lezione κάμηλος la qualifica "A" (che significa che essa è "certain")

67 Un'iperbole ancora più forte è usata nel Talmud: "tu sei senz'altro di Pumbeditha, dove si fa passare un elefante per la cruna di un ago" (bBM 38b).

68 Anche nel riferire di questo importantissimo inizio del terzo vangelo (pp 15s) P. non perde l'occasione per inserire piccole inesattezze (c'è da chiedersi perché?): Luca infatti non dice "ricerche *più* accurate" (si sottintende di quelle degli altri evangeli), ma solo ἀκριβῶς (il comparativo ἀκριβέστερον è usato in At 18,26), e lo scopo del suo lavoro non è quello "di meglio accertare l'attendibilità della propria fede", bensì perché Teofilo, a cui è dedicato tale vangelo, si possa "render conto della solidità degli insegnamenti" che ha ri-

sua necessità giuridica di permettere a Gesù di presentarsi al suo popolo non come *mamzēr* (bastardo), ma come legittimo figlio di Giuseppe e quindi davidico. A p. 106 improvvisamente Gv diventa più credibile dei Sinottici (lo stesso a p. 216)! Secondo A., p. 100, egli sarebbe "una figura sbiadita" (lo stesso a p. 105) cosicché "i redattori dei testi hanno preferito confinarlo ai margini". Chi invece conosce la mentalità giudaica sa che egli è la figura dominante e necessaria dei racconti d'infanzia di Mt; la sua silenziosa obbedienza ai comandi divini è per il giudeo la massima lode per un devoto (v. Abramo, Ezechiele ecc.). A p. 106 si dice che per Gv Giuseppe sarebbe il padre (biologico) di Gesù, ma alcuni esegeti di primo piano[69] ritengono che in Gv 8,41 ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα alluda alle voci per cui la nascita di Gesù sarebbe oscura! L'altra possibile interpretazione, secondo la quale l'accusa dei giudei sarebbe quella di idolatria, non si adatta minimamente alla logica del dialogo: gli interlocutori infatti obbiettano a Gesù di non essere *figli di πορνεία*, non di non avere praticato la stessa, come sempre nei testi profetici per l'idolatria.

Quanto affermato da P. a p. 105 sul significato del termine "figlio di Maria" è esattamente il contrario di quello che la maggior parte degli studiosi ha scritto sull'argomento. Il senso inequivocabile per un giudeo o più in generale per un semita è che ci sono dubbi sull'identità del padre o non si sa chi egli sia (cf. ad esempio il noto esegeta protestante Stauffer nel suo libro *Jesus* (1957) e soprattutto nel suo contributo "Jeschu ben Mirjam"[70] con l'ampia bibliografia rabbinica, mandaica e araba citata); lo stesso in *Jesus war ganz anders*[71]. Si tenga presente anche Lc 3,23 (ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσήφ), oltre ovviamente i chiarissimi racconti relativi alla gravidanza di Maria all'inizio dei vangeli di Mt e di Lc. Secondo il grande esegeta protestante Theodor von Zahn la genealogia iniziale del primo vangelo (che culmina in Mt 1,16) fu originata dalle polemiche giudaiche nate ben presto contro una nascita legittima di Gesù. Per il lettore dei nostri giorni la questione è ridotta ad una pura curiosità ma per la mentalità ebraica da sempre il fatto di non essere figlio legittimo (di essere cioè un *mamzēr*) è una macchia indelebile e tremenda, che tra l'altro rende inabile ad ogni atto religioso e tanto più renderebbe incredibile ogni pretesa di messianità, dato che il *mamzēr* non fa parte della comunità. Harvey K. McArthur[72] invece dopo aver analizzato molte spie-

---

[69] Cf. ad esempio R. Brown, *John* I, 357 e J. Marcus, *Mark* 375.

[70] In *Neotestamentica et semitica* (FS M. Black), Edinburgh 1969, 119-128,

[71] Hamburg 1967, 51-65. Secondo R Pesch, che in modo alquanto schematico e frettoloso tratta del problema in un *excursus* del suo commentario al vangelo di Marco, invece il senso più probabile di tale frase sarebbe che Giuseppe non vive più e quindi Gesù viene identificato mediante la madre. I testi giudaici raccolti dallo Stauffer contro tale argomento non vengono accolti dal Pesch.

[72] "Son of Mary" in *Novum Testamentum* 15 (1973) 38-58.

gazioni precedenti ritiene che nella sostanza l'espressione sia popolare e senza secondi intenti né giuridici né polemici e che tutta la discussione sia nata ad opera degli studiosi ma senza fondamento nel testo. L'ultimo contributo alla questione collegata con Mc 6,3 è quello di Tal Ilan[73]: questo studioso ebraico presuppone (e lievemente critica) il lavoro già fatto dal McArthur che egli completa con molto materiale rabbinico, epigrafico e archeologico, giungendo al risultato che non ci sarebbero prove del significato oltraggioso del metronimico "figlio di Maria". Notiamo tuttavia che, contrariamente a ciò che si annuncia nel titolo, la maggior parte dei casi citati non è propriamente del tempo di Gesù ma di molto posteriore, che in diversi casi non si tratta di titolature, ma di descrizioni mediante il nome della madre, che per quasi tutti i casi la spiegazione addotta viene detta "probabile" o "molto probabile", che infine Ilan stesso deve ammettere che la spiegazione del titolo "figlio di Maria" basata sulla fama della madre, che sarebbe maggiore di quella del padre (Giuseppe), non è facilmente applicabile ai vangeli, dove Giuseppe è presentato come discendente di Davide, mentre l'ascendenza di Maria non viene mai specificata. *Summa summarum*: la mezza paginetta che P. dedica al problema è approssimativa e non riflette lo stato delle ultime acquisizioni. Il riferimento a Mt 20,20ss (ib.) non è pertinente dato che ivi appunto si parla della "madre dei *figli di Zebedeo*" e la madre è introdotta da Matteo ovviamente per motivi di rispetto nei confronti dei due apostoli (cf. la versione più diretta in Mc 10,35).

p. 117 In 2Sam 11,1ss nulla dice che per Betsabea si tratti di "stupro"; qualche allusione potrebbe portare addirittura su altre vie. In ogni caso, applicando il solito metodo del sospetto, alcuni esegeti di recente hanno ipotizzato che in realtà il racconto sia stato creato per legittimare la prole di Betsabea su quella delle altre mogli di Davide. Niente dice poi che essa fosse una straniera (come si propone nel testo a p. 117s): il suo nome può essere ebreo, suo padre ha un nome ebreo (Ammiel o Eliam), suo nonno pure (Achitofel); il nome del marito è ebraico (Uriah = Jah[weh] è mia luce); l'apposizione (l'ittita) può riferirsi a qualche antenato.

p. 124 Secondo P. il discepolo prediletto poggerebbe la testa "sull'addome" di Gesù. In realtà Gv 13,25 usa il termine στῆθος che significa sempre e solo petto, sterno.

p. 126 Non è vero che nelle chiese orientali i sacerdoti possano sposarsi: è lo sposato che può essere ordinato, ma se rimane vedovo non può risposarsi e i vescovi vengono scelti tra i monaci!

p. 138 I nostri due autori si contraddicono: prima si loda Gesù perché fa pellegrinaggi al Tempio di Gerusalemme, nel quale, stando agli storici,

[73] T. Ilan, ""Man born of a Woman ..." (Job 14:1) — The Phenomenon of Men Bearing Metronymes at the Time of Jesus" in *NT* 34 (1992) 23-45.

si era accumulato un tesoro immenso, poi però si critica la Chiesa perché costruisce santuari che "diventano centri di accumulo di denaro, di beni, di potere, di superstizione ecc.".

p. 143 La frase "date a Cesare ecc." non fa parte della parabola dei vignaioli!

p. 151 Svarione storico di A.: dal 4 a.C. al 6 d.C. regna su Giudea, Samaria e Idumea Archelao e dal 4 a.C. al 39 d.C. su Galilea e Perea Antipa! Il fatto che questi dunque sia il *princeps* di Gesù dà fondamento giuridico alla scena Lc 23,6-12.

Sempre alla ricerca di errori storici, a p. 153 e poi 159 i nostri due autori ripropongono i dubbi già da tempo avanzati sulla credibilità storica della proposta fatta da Pilato secondo tutti e quattro i vangeli (Mc 15,6; Mt 27,15; Lc 23,17[74]; Gv 18,39) di amnistiare un condannato in occasione della festa di Pasqua. Anche qui la tecnica è sempre la stessa, quella cioè del sospetto: tutto quello che non è confermato da fonti extra-bibliche è "manipolato" e "leggendario". In realtà, per chi conosce l'abbondante bibliografia su questo punto, peraltro non centrale, tutto concorre a rendere la notizia assolutamente credibile. Tra i tanti argomenti ricordiamo: a) il fatto abbastanza eccezionale che tutti e quattro i vangeli riportino la notizia; b) l'esistenza nel diritto romano degli istituti dell'*abolitio* (prima della condanna) e dell'*indulgentia* (a condanna avvenuta), a parte il fatto che, essendo il processo di Gesù ovviamente *extra ordinem*, il procuratore non era tenuto alla stretta applicazione dell'*ordo*[75]; c) il caso analogo riportato dal Pap. Flor. 61[76]; d) la disposizione mišnica per cui si può immolare l'agnello pasquale per un condannato cui sia stata promessa la liberazione (Pes VIII, 6a)[77]; e) il passo di Flavio Giuseppe nel quale questi afferma che gli zeloti, con una loro azione violenta, hanno ottenuto dal

---

[74] Questo verso è presente nei codici Sinaitico, Bezae Cant., nelle famiglie Lake e Ferrar e nelle tradizioni koinè, latina e siriaca; manca nel P^{75}, nei codici Vaticano e Alessandrino e in diversi altri manoscritti. È perciò possibile che sia stato inserito dai copisti per parallelismo.

[75] Si tenga presente che la cosa viene presentata da Gv 18,39 come "usanza" (συνήθεια) non come legge; nello stesso senso vanno interpretati l'imperfetto ἀπέλυεν di Mc 15,6 (*iteratives Imperfekt* secondo Blaß/Debrunner § 325) e il piuccheperfetto εἰώθει di Mt 27,15 Il Codice giust. impone che le acclamazioni popolari in favore di detenuti "non sunt audiendae" (9,47,12) e in Dig. 48,19,31 si determina che il popolo non può chiedere la liberazione di chi è stato condannato *ad bestias*. Il tutto dice che si è tentato di limitare gli abusi in tal senso.

[76] Si tratta di un papiro greco-egiziano dell'anno 85 d.C., nel quale si riporta la decisione del procuratore romano G. Settimio Vegeto nei confronti dell'accusato Fibione· "La tua pena sarebbe la flagellazione, ma ti dò in dono al popolo". Per l'originale v. *Supplementi filologico-storici ai monumenti antichi papiri greco-egiziani ecc., Papiri fiorentini* per cura di G. Vitelli, Milano 1906, 113ss con facsimile alla tav. IX.

[77] Non può trattarsi che di una prigione romana, dato che il caso di una prigione ebraica in Gerusalemme è regolato altrove. Così spiega anche la relativa *gemara* (bPes 91a).

procuratore Albino la liberazione di alcuni prigionieri (*Ant* 20,208-210.215) e f) tutto il materiale favorevole raccolto da Merkel[78], Chavel[79], Blinzler[80], Waldstein[81] e Colin[82]. Non si tratta perciò solo dell'articolo di Merritt[83], che è citato anche da P., ma, a dispetto di tutto ciò, questi ritiene che il racconto evangelico relativo a Barabba sia una "ricostruzione leggendaria", anche in questo caso dovuta al tentativo di aumentare la responsabilità negativa della parte giudaica (159).

Passim: i due autori ignorano praticamente il processo giudaico e i problemi giuridici ad esso collegati[84]. Non è difficile indovinare perché.

p. 179 A dispetto della sorpresa di P., il non-riconoscimento di Gesù dopo la risurrezione è comune a quasi tutte le apparizioni!

p. 179 Per il corretto significato di Gv 20,17 (una nota *crux interpretum*) non ci si può accontentare della traduzione latina. La spiegazione corretta è quella che tiene presente che μή μου ἅπτου, in quanto negazione di un imperativo presente, non può significare che "non continuare a trattenermi (s'intende: in questa situazione terrena)!".

p. 180 Che le due pésche miracolose riferite da Lc 5 e da Gv 21 siano in realtà lo stesso episodio è effettivamente discusso dai commentatori, ma esse in realtà sono eventi del tutto diversi! Avendo presente il significato eminentemente simbolico dei due miracoli, si noti tra l'altro che nella prima "le reti si rompevano", nel secondo "benché [i pesci] fossero tanti, la rete non si spezzò".

p. 181 Chissà mai cosa significa "Pietro detto Cefa"!

p. 185 Anche qui riflessioni rudimentali sul rapporto tra Regno e resurrezione; notiamo una volta per tutte quanto le posizioni di A./P. siano

---

78 "Die Begnadigung am Passahfest" in *ZNW* 6 (1905) 293-316.

79 B. Chavel, "The Releasing of a Prisoner on the Eve of Passover in Ancient Jerusalem" in *JBL* 60 (1941) 272-278.

80 *Der Prozeß Jesu*, Regensburg 1969^4, 301-320.

81 W. Waldstein, *Untersuchungen zum römischen Begnadigungsrecht. Abolitio — Indulgentia — Venia* [Comm. Aenipontanae 18], Innsbruck 1964: l'autore ritiene che, a motivo delle molteplici forme di grazia di fatto possibili nel diritto romano, non ci siano motivi contrari alla credibilità dell'episodio di Barabba (cf. pp. 41s)

82 J. Colin, *Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi du supplice par acclamations populaires*, Bruxelles-Berchem 1965, 109-152.

83 R. L. Merritt, "Jesus Barabbas and the Paschal Pardon" in *JBL* 104 (1985) 57-68. Questo autore tra l'altro raccoglie usanze molto più antiche di condoni, difficilmente applicabili al tempo di Gesù, e, a differenza dagli altri da noi citati nel testo, è del tutto incerto sulla storicità del racconto evangelico in merito al rilascio di Barabba.

84 Sul contesto giuridico di tale processo la letteratura è legione: noi la riassumiamo in "Diritto ebraico e condanna a morte di Gesù" in *Recht — Bürge der Freiheit* [FS J. Mühlsteiger], hg. von K. Breitsching, Berlin 2006, 183-199.

vicine al (troppo) famoso motto di A. Loisy: "Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue"[85].

p. 198 A proposito di Bultmann, l'opera citata *Glauben und Verstehen* non contiene più di due o tre articoli sul Gesù storico (su un totale di 61!); probabilmente A. non ha letto neanche l'indice. Più pertinenti sarebbero *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, il libro su Gesù (sopra citato), le famose conferenze sulla demitizzazione, il commento al vangelo di Giovanni ecc.

p. 203 Il capoverso dedicato al canone si diletta di ipotesi del tutto personali; va ribadito che il primo autore ecclesiastico ad usare il termine "canonico" nel senso di vincolante per la Chiesa fu Atanasio nella già citata lettera festale, che è del 367!

Passim Oltre a citare spesso il NT in latino, cosa che nessun esegeta fa più, A. pare avere una particolare simpatia per il *Dies Irae* (cf. pp. 209; 243, ecc). Orbene questa sequenza è stata eliminata dalla liturgia per i defunti a partire dalla riforma postconciliare della liturgia (1970); la *Messa da Requiem*, come la chiama A., non esiste più; ora ci sono le diverse Messe per i defunti! Qui e altrove si lotta contro fantasmi!

p. 217 Bagni di purificazione sono del tutto comuni in Israele a partire dal II sec. aC

p. 219 Che Gesù sia lacerato in una "lotta tra il desiderio del bene e quello del male" è idea perlomeno peregrina e priva di fondamento scritturistico.

p. 220 Sembra che P. sia favorevole ad un'interpretazione millenaristica dell'escatologia di Gesù.

p. 222 Cosa è la "Litania di Loreto"? Certamente si intendono le *litaniae lauretanae*. A. usa in senso distorto le tre invocazioni basate sul termine *vas*: in realtà si tratta di latino biblico: ad esempio Paolo è *vas electionis* in At 9,15 (col senso di "strumento"), i peccatori sono *vasa irae* in Rm 9,22 e gli eletti *vasa misericordiae* in 9,23 e così via!

pp. 235ss Ci chiediamo a che pro ribadire il tutto in una postfazione.

p. 224 L'affermazione, formulata in diversi punti del testo, per cui, a differenza dai secoli precedenti, "nel corso dell'Ottocento ... le sacre scritture sono state esaminate con scrupolosa attenzione filologica", secondo A. scoprendone in tal modo "manipolazioni", "contraddizioni" (p. 244) ecc., è semplicemente ridicola: quale esegeta moderno o contemporaneo può infatti pretendere di conoscere la filologia greca come Origene o Giovanni Crisostomo o Fozio o quella ebraica come i masoreti o quella siriaca come Efrem o quella latina come Tertulliano o Agostino? È vero che il NT è stato saccheggiato a partire dal '700, prima in campo protestante poi sempre di più anche in quello cattolico, ma il motivo non è

[85] In *L'évangile et l'église*, Paris 1903², 155.

stata l'applicazione di una migliore filologia, bensì tutta una serie di metodologie e ideologie confluite poi nel metodo detto della critica storica[86].

A p. 245 la citazione di Agostino, tratta dal *de praedestinatione sanctorum* II, 5 [PL 44,962s], è del tutto fuori luogo e non ha niente a che fare con i concetti usati da A. nel paragrafo. Mentre l'intento di A. è chiaramente di spiegare il persistere di una fede a suo parere contraria alle acquisizioni della storiografia moderna e basata o su ignoranza o su motivazioni ancora più oscure e moralmente condannabili, per Agostino non si tratta affatto di ciò che "si doveva credere per comune, secolare accettazione ...per ingenua fede ecc." (p. 245), bensì di una confutazione del cosiddetto semipelagianesimo, per il quale almeno l'*initium fidei* è opera dell'uomo. Il grande vescovo dimostra che anche questo, che presuppone il pensare e la credibilità della fede, deve essere attribuito alla grazia di Dio. In buona sostanza il testo agostiniano (al di dentro del quale la frase citata è in fondo un inciso) presuppone proprio il contrario di ciò che A. vorrebbe attribuirgli. Con ogni probabilità questi lo ha trovato in qualche prontuario di citazioni.

pp. 261-263 L'indice dei nomi contiene diversi errori: Clemente Alessandrino ad esempio non è santo; forse si confonde con Clemente di Ancira oppure con Clemente Romano!

Osservazioni finali. Nella prefazione, a p. 236 e in altri interventi P. sostiene che il credente o la Chiesa non devono aver "paura di creare scompiglio" con la ricerca storica, al massimo si tratta di "riformulare il dogma": ci vuole veramente un bel coraggio per pretendere che la Chiesa cattolica cambi i suoi dogmi sulla base delle opinioni di un gruppo di "dotti" (per lo più protestanti[87] o addirittura agnostici o atei), opinioni a loro volta contraddette o messe in dubbio da altrettanti studiosi. Anche solo sulla base di ciò che A. e P. liquidano in poche righe il cristiano dovrebbe abbandonare la fede nella incarnazione del Verbo in Gesù Cristo, la sua convinta messianità, la continuità tra le sue parole e quelle della

---

[86] Istruttivo e classico su questa evoluzione: W. G Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* [Orbis academicus III,3], Freiburg/München 1970².

[87] Si veda la panoramica della sistematica demolizione della credibilità storica dei vangeli canonici, da Reimarus attraverso D. F. Strauß, Weiße, Wrede, Bultmann, Schmidt e così via fino a Crossan, in J. Schröter, "Von der Historizität der Evangelien" in *Der historische Jesus*, hg. von J. Schröter und R. Brucker, Berlin 2002, 163-212. Sarebbe interessante sapere che cosa sia rimasto in questi autori del principio luterano del *sola scriptura* Una cosa pare sicura: tali posizioni sono possibili solo per chi abbia una sfiducia radicale nella tradizione ecclesiale e questo è autenticamente luterano. Quanto all'autore stesso, il suo prodotto pare un'ottima realizzazione del principio germanico "perché mai dire con semplicità ciò che si può render anche complicato"!

Chiesa[88], la sostanziale completezza della rivelazione, la nascita verginale di Gesù, la sua volontà e capacità redentiva universale, la convinzione che l'eucaristia sia veramente il Corpo e il Sangue di Cristo, la realtà extramentale della resurrezione e così via. È evidente che chi fa queste proposte non ha ben chiaro cosa significhi per un vero credente la fede nel Gesù Cristo del NT e la profondità di tale atteggiamento né tanto meno la coerenza interna dei vari dogmi tra di loro (ciò è detto dalla teologia cattolica *analogia fidei*). Chiediamo allo storico dove sarebbe finita la Chiesa e cosa significherebbe oggi la fede cristiana se la stessa argomentazione fosse stata applicata alle difficoltà o alle negazioni "scientifiche" dei vari "dotti" del II, III, IV secolo e così via fino all'illuminismo, al modernismo e al marxismo. Ci chiediamo ancora come potrebbe la Chiesa proporre un atto di fede in una miriade di proposte, di idee, di concezioni che sono certissime per alcuni studiosi ma incerte o false per altrettanti colleghi e che, stando alla logica della ricerca, potrebbero essere capovolte domani dalla scoperta di un nuovo apocrifo. Il credente maturo non ha di certo paura della ricerca storica: quello che fa "paura" è il far passare dubbi, incertezze, oscurità e teorie personali per verità storiche. Registriamo praticamente per tutto il corso dell'intervista un'implicita e diverse volte esplicita affermazione che gli uomini di Chiesa, soprattutto i teologi abbiano travisato, frainteso, a volte volutamente modificato la volontà originaria di Gesù, trasformando un messaggio che, nella mente dei due autori, è assolutamente vago e poveramente umano in una nuova "religione". Soprattutto la teologia viene dipinta da A. e P. come sovrastruttura, esagerazione e falsificazione del messaggio iniziale di Gesù[89], essendo così essi costretti ad affermare che tali deviazioni sono già presenti nel NT come noi l'abbiamo (col che si tagliano il ramo su cui sono seduti!). In questa sede non c'è alcun bisogno di difendere uno dei prodotti più alti della cultura europea, cioè la sterminata letteratura teologica patristica e medievale: avanziamo solo qualche dubbio che i due autori abbiano veramente avuto la pazienza di studiare opere come Il *De Trinitate* o il *De civitate Dei* di Agostino o le due *Summae* di Tommaso d'Aquino, prima di pronunciare giudizi così trancianti. In ogni caso, qualunque sia la base storica della vita di Gesù che si ritiene affidabile,

---

[88] A p. 232 ad esempio P., pur negando che le Chiese cristiane abbiano tradito, nascosto o manipolato la fisionomia di Gesù *a scopi di potere*, pensa tuttavia storicamente dimostrabile che "la fede delle Chiese cristiane antiche si forma su elementi facilmente ricostruibili, che portano a *trasformare le concezioni di Gesù* in quelle dei cristiani dei secoli successivi" (la sottolineatura è nostra). Tale opinione si trova nel testo a pie' sospinto. A. e P. sembrano dunque condividere la già citata battuta di A. Loisy: "Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue".

[89] Salvo un testo del "dissidente" H. Küng, il quale viene qualificato "molto bello, molto emozionante" (p. 39).

una riflessione sui suoi significati è ovviamente necessaria: senza di essa il puro dato storiografico resta casuale e tradisce il carattere della fonte, che è religiosa, oppure le sostituisce una irrazionale rinuncia aprioristica o ancora approcci del tutto inadeguati al carattere della fonte (cioè psicologico, sociologico o antropologico come spesso in questo libro[90]).

Quanto alle sdegnate reazioni degli autori (e di alcuni loro amici) di fronte alle prese di posizione decisamente e giustamente negative di uomini di Chiesa e studiosi cattolici nei confronti delle molte affermazioni del testo, ci viene in mente quell'aneddoto nel quale uno irrompe in casa di un altro e lo vuol convincere che sua madre è una poco di buono e che anche i suoi predecessori lo hanno imbrogliato e che lui stesso è un ingenuo se non peggio e quando il poveraccio tenta di rimettere le cose a posto, lo sgradito intruso lo accusa di non essere democratico e sufficientemente aperto o addirittura di perseguitarlo, di voler rimettere in funzione i roghi e così via.

Il sottotitolo del libro è *Chi era l'uomo che ha cambiato il mondo*: crediamo che, alla fine dell'esposizione, ogni lettore si chiederà come un uomo con le caratteristiche qui attribuite a Gesù possa aver "cambiato il mondo". In realtà sono i suoi discepoli, coloro che hanno creduto e credono in lui che hanno "cambiato" il mondo e allora pare ancor oggi attuale una famosa pagina di Giovanni Crisostomo nella quale il grande vescovo si chiede : "Come poterono dodici uomini illetterati metter mano a tale compito immenso, essi che avevano vissuto in villaggi o su di un lago e forse non avevano mai visto neanche una grande città, come poterono schierarsi contro tutto il mondo persone che, dopo la cattura di Gesù, erano fuggite, il cui capo aveva addirittura rinnegato il Signore? [...] Non avrebbero potuto dire: Egli, il Cristo, da vivo non era riuscito a salvare se stesso, come potrebbe ora aiutarci da morto? Da vivo non aveva assoggettato neanche un popolo e noi vorremmo convincere tutto il mondo con le sue sole parole?" Ad ogni domanda il Crisostomo risponde: "se non fosse risorto, li avesse incontrati e rafforzati!"[91]. Quindi al di là di manifestazioni puramente verbali di stima nei confronti di Gesù il vero oggetto di questo testo non è lui, ma la credibilità della Chiesa nei suoi scritti canonici e nella sua tradizione dossologica e teologica e la risposta dei due autori è continuamente, pur se su diversi registri, sempre negativa.

Pontificio Istituto Orientale — Corrado Marucci, S.I.

---

[90] Solo un perla scelta a caso dal testo: "Un'analisi di tipo sociologico spiega l'assenza di Giuseppe nel movimento di Gesù meglio delle teorie (*sic!*) di alcuni vangeli sulla nascita verginale" (105).

[91] *Hom. in ep. primam ad Cor.* 4,4 (PG 61,34s).

Enrique López-Dóriga Oller, S.I.

Infalibilidad y analogía

Reflexión teológica sobre la definición de la infalibilidad

En el número 11 del decreto *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo hay una frase, de la que, a mi entender, no se han sacado todavía algunas consecuencias importantes para el movimiento de la unión de los cristianos, especialmente de los ortodoxos. Dice asi el texto del Concilio Vaticano II:

> Al comparar las doctrinas, recuerden que existe un orden o "jerarquía" en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana.

Esta jerarquía de los dogmas ha sido considerada hasta ahora (en cuanto yo sé) sólo desde el punto de vista salvífico, esto es, de su mayor o menor necesidad para la salvación y, en consecuencia, de la mayor o menor posibilidad de ignorarlas inculpablemente. Pero desde el punto de vista jurídico-institucional de su necesidad para pertenecer a la Iglesia Católica no se ha admitido, ni siquiera planteado, el que exista también una jerarquía de los dogmas. Al contrario, la Congregación para la Doctrina de la Fe recordaba el 24 de junio de 1973 que, aunque existe una jerarquía en los dogmas, todos ellos sin embargo, por el hecho de haber sido revelados, deben ser creidos con la misma fe divina[1].

No obstante esto, quiero presentar a la discusión de los lectores especializados de esta revista ciertas consideraciones que me parecen justificar el que *la definición dogmática de la infalibilidad pontificia sea colocada en un grupo especial, ni unívoco ni equívoco, sino análogo,* en comparación con las otras definiciones.

Para evitar malentendidos, deseo dejar constancia expresa desde el principio, de que admito la infalibilidad del Romano Pontífice cuando habla *ex cathedra*, y de que mi estudio no trata del valor de la infalibilidad, sino del valor de la definición de la infalibilidad, esto es, de la definición en cuanto definición.

---

[1] *Mysterium Ecclesiae* 4 (AAS 65 [1973] 402).

Por mor de la brevedad y de la claridad. y tratándose de una comunicación dirigida a especialistas en la materia, sacrificaré lo literario y me limitaré a enumerar escuetamente las diversas razones.

I. *Presupuestos*

1. Según el Código de Derecho Canónico, tanto el promulgado por Benedicto XV en 1917 (cn. 1323 § 1) como el promulgado por Juan Pablo II en 1983 (cn. 750), la misma *solidez dogmática* tiene una verdad de fe divina y católica que otra que sea de fe divina y católica definida.

2. Sin embargo, si exceptuamos el caso de verdades tales como 'Dios existe' o 'Dios es amor', cuya negación lleva más a la apostasía que a la herejía (cn. 1325 § 2; cn.751), una verdad definida tiene mayor *solidez epistemológica,* de forma que incluso verdades tan fundamentales como la Divinidad de Jesucristo fueron definidas por el Romano Pontífice o por algun concilio ecuménico, como respuesta necesaria para la fe de la Iglesia.

3. Como consecuencia, en la práctica sólo se considera realmente hereje a quien niega una verdad de fe divina y católica, o ya definida o que es definida entonces precisamente como respuesta eclesial a la novedad doctrinal.

4. Por esto designaré con el nombre de *dogma* solamente a aquella verdad que sea de fe divina y católica definida, aun sabiendo que teóricamente puede serlo también una verdad de fe divina y católica, aunque no haya sido aún definida.

II. *Razones lógicas*

1. Aunque ni la revelación ni el depósito de la fe coincidan con un sistema de proposiciones, ni sea posible formular un sistema de proposiciones que agote el contenido de la revelación: la revelación, sin embargo, expresada por el conjunto de los dogmas debe constituir un sistema coherente (no contradictorio) y fundamentado. En la práctica la fundamentación próxima de un dogma se encuentra precisamente en que haya sido definido. Ahora bien, conforme demostró Gödel en 1931 al estudiar las bases de la aritmética, la legitimidad de un sistema formal (lógico, matematico o jurídico) no puede obtenerse por medio de los instrumentos pertenecientes al mismo sistema formal que sirve para expresarlo. En consecuencia, la infalibilidad del Romano Pontífice (o del concilio), fundamento epistemológico de todos los dogmas, debe quedar fuera del sistema constituido por los mismos dogmas.

2. En la linea de Wittgenstein: *Kein Satz kann etwas über sich selbst aussagen*, pero en un sentido más restringido[2], podemos afirmar que ninguna proposición puede emitir un juicio de valor sobre sí misma. Sin embargo todo intento por definir la infalibilidad de un sujeto nos lleva a una proposición que habla de sí misma, pues debe adoptar la siguiente forma esquemática:

Todas las afirmaciones de N son verdaderas; la anterior proposición es una afirmación de N: por lo tanto la anterior proposición es verdadera.

Si la premisa mayor de este silogismo no se contiene a sí misma, entonces el silogismo carece de fuerza y el sistema de los dogmas se ve privado de fundamento próximo o formal. Si por el contrario afirmamos que se contiene a sí misma, vamos contra los principios lógicos formulados por Gödel y Wittgenstein.

3. En realidad el silogismo expuesto en el número anterior, o su equivalente, aplicado ya a las definiciones pontificias[3], nos conduce a la paradoja de B. Russell del conjunto de todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos como elementos. Y si se pretende evitar la paradoja omitiendo la condición de que los conjuntos no se contengan a sí mismos como elementos, entonces se cae evidentemente o en un círculo vicioso o en una petición de principio[4].

III. *Razones filosófico-teológicas*

1. R. Panikkar, en un trabajo presentado al congreso romano de 1970 sobre la infalibilidad, y que lleva por título *Le sujet de l'infaillibilité. Solipsisme et vérification*[5], analiza agudamente el concepto de infalibilidad y llega a dos conclusiones, que me interesa subrayar. La una, que la infalibilidad no se refiere a las proposiciones sino al acto que afirma esas proposiciones. La otra, que sólo quien es infalible puede afirmar su propia

---

[2] *Tractatus Logicus-Philosophicus*, 3.332. En un sentido totalmente general la afirmación de Wittgenstein tropieza con la dificultad de que la afirmación 'Toda proposición consta de sujeto y predicado' es una proposición que habla también de sí misma.

[3] Todas las definiciones del Romano Pontífice son dogma de fe; la premisa mayor es una definición del Romano Pontífice; por lo tanto la premisa mayor es dogma de fe

[4] Cf E. López-Dóriga, *Jerarquía, infalibilidad y comunión intereclesial* (Barcelona, Herder, 1973), pág. 329-332.

[5] *L'infallibilità. L'aspetto filosofico e teologico* (Istituto di Studi Filosofici, Roma 1970), pág. 423-453.

infalibilidad[6]. Veamos más en concreto lo que quiere decir Panikkar con esas afirmaciones.

2. Aunque se suele hablar de proposiciones infalibles (por ejemplo, 'María fue asunta al cielo en cuerpo y alma'), sin embargo esto no es correcto. Las proposiciones son simplemente o verdaderas o falsas. Así 'María fue asunta al cielo en cuerpo y alma', '2+2=4' son proposiciones verdaderas; y 'El Hijo no es consustancial con el Padre', '7-3=5' son proposiciones falsas. La infalibilidad no recae directamente en proposiciones del tipo 'S es P', sino en la proposición compleja 'N afirma que S es P', cuyo primer elemento, al ser declarado como infalible, esto es, no pasible de error, garantiza la verdad del segundo elemento ('S es P'). El conocimiento de la infalibilidad de los actos enunciativos de N suple la falta de evidencia de la proposición simple afirmada. Así admito '2+2=4' por la evidencia de su contenido; en cambio admito María fue asunta al cielo en cuerpo y alma', no por su evidencia (de la que carece el enunciado), sino por la evidencia compuesta de que 'las definiciones del Papa son infalibles', y de que 'Pio XII definió que María fue asunta al cielo en cuerpo y alma'. En el fondo, la idea de infalibilidad lleva anexa una noción jurídica: la obligatoriedad de aceptar lo afirmado. Sin esta aceptación obligatoria la noción de infalibilidad quedaría vacía de contenido. Podemos decir que la infalibilidad mira más a la ortopraxis que a la ortodoxía.

3. Pero (y aquí viene la segunda conclusión) sólo quien es infalible puede afirmar su propia infalibilidad, ya que sólo puedo conocer infaliblemente que 'S es P' si es que conozco infaliblemente que 'N es infalible cuando N afirma que S es P'. Oigamos las palabras mismas de Panikkar:

> Pour que l'affirmation "p pose m" soit infaillible pour moi, il faut que je la reconnaisse comme telle; il faut donc que l'acte par lequel je l'accepte soit aussi infaillible. Autrement, si je peux me tromper quand je dis que "p" est infaillible, son infaillibilité n'a aucun sens pour moi[7].

Y más adelante:

> Il semble facile de découvrir que seulement l'affirmation à la première personne peut avoir un certain sens. Si l'on dit "tu es infaillible", cette infaillibilité impliquerait aussi l'infaillibilité de celui qui l'affirme. De même pour la troisième personne. Dire que "p est infaillible" équivaut a lui reconnaître, sinon même a lui donner, l'infaillibilité, et supposer l'autorité du sujet qui l'affirme ou la donne. Si le Concile, par exemple, définit l'infaillibilité du

---

[6] Panikkar saca también otras conclusiones, que por diversos motivos no nos atañen.

[7] O.c., pág. 428.

> Pape, il apparaît évident que cette infaillibilité papale dépend du degré de l'infaillibilité conciliaire qui donne ou reconnaît la première[8].

4. Una última consideración en torno a este mismo punto. Igual que la autoridad carece de significado si no hay alguien que la reconoce y que consiguientemente hace lo que ella ordena, así la infalibilidad carece de sentido si no hay alguien que la reconoce y que consiguientemente acepta sus proposiciones dogmáticas o morales. De nuevo entroncamos con la ortopraxis en relación con la ortodoxía.

5. Si comparamos la definición de la infalibilidad con otras definiciones, nos encontramos con una diferencia esencial. En todos los casos, excepto en el de la infalibilidad, se trata de definir realidades concretas: la asunción de Maria, la presencia real de Jesucristo en la eucaristía, etc. En cambio, cuando se trata de la infalibilidad se trata de definir la definición.

> Nos movemos — escribía yo al exponer por primera vez el germen de estas ideas — en el terreno de lo formal. La infalibilidad no es tanto un contenido cuanto una forma que afecta a los otros contenidos de la fe. Podríamos compararla con el accidente aristotélico, cuyo ser consiste precisamente en modificar el ser de la sustancia[9].

6. En un sistema jurídico, por ejemplo en la constitución (ley constitucional) de un estado, las leyes que regulan las acciones de los ciudadanos constituyen normas jurídicas; en cambio, las leyes que regulan la formación y valídez de las mismas leyes constituyen normas metajurídicas. De un modo semejante podemos y aun debemos distinguir entre definiciones que pertenecen al campo dogmático (definiciones primarias o sustantivas), y aquellas otras que pertenecen al campo metadogmático (definiciones secundarias o adjetivas), pues su objeto directo no es tanto una verdad revelada en sí misma cuanto la característica epistemológica de la verdad revelada.

7. Una comparación puede aclarar algo más todavía mi pensamiento. Todos los miembros de una orquesta son músicos. Hay, no obstante, una diferencia fundamental entre el director y los ejecutantes. Aquél dirige y coordina a éstos, pero él personalmente no "produce" música. No es posible música alguna si sólo existe el director; en cambio es posible la música con los ejecutantes solos, aunque no haya director. Paralela-

---

[8] O.c., pág. 431. El Concilio Vaticano I fue en esto plenamente lógico y así la formulación está en primera persona y en labios del Papa: *Itaque Nos..., sacro approbante Concilio, docemus et... definimus: Romanum Pontificem... ea infallibilitate pollere...* (DS 3073s).

[9] E. López-Dóriga, o.c., pág. 487.

mente tiene pleno sentido hablar de los dogmas (tomo aquí la palabra en su sentido propio, pero más amplio) de la Encarnación y de la gracia, aunque no se sepa nada del dogma de la infalibilidad pontificia. Carecería por el contrario de sentido hablar del dogma de la infalibilidad si es que hipotéticamente no hubiese otros dogmas.

IV. *Consecuencias para el ecumenismo*

Después de lo dicho podemos sacar algunas consecuencias beneficiosas, a mi entender, para el movimiento ecuménico,

1. Si pretendemos englobar en un concepto único la definición de la infalibilidad y las definiciones de las otras verdades dogmáticas, nos encontramos con que aparecen simultáneamente rasgos comunes y rasgos discrepantes, según acabamos de ver. Como también hallamos un orden de prioridad y posterioridad (el dogma de la infalibilidad dice una relación transcendental a los otros dogmas), debemos concluir que *la definición de la infalibilidad es análoga* a las otras definiciones. Ni univocidad ni equivocidad, sino analogía. Como análogos son el concepto "ser" dicho de la sustancia y del accidente, y el concepto "músico" aplicado al director y a los ejecutantes de una orquesta.

2. Como la definición de la infalibilidad, según vimos al principio, no puede autolegitimarse (¡Gödel y Wittgenstein!), no puede tampoco acudirse a ella como norma autoritativa frente al cristiano no católico. La infalibilidad pontificia queda así para él en el grupo de verdades que son, según los católicos, de fe divina y católica, mientras que para él mismo y para los demás cristianos no católicos (entre ellos, los ortodoxos) no pertenece al depósito de la fe.

3. Si de acuerdo con el cn. 751 'se llama herejía la negación pertinaz, después de recibido el bautismo, de una verdad que ha de creerse con fe divina y católica'; y si además 'ninguna doctrina se considera definida infaliblemente si no consta de modo manifiesto'[10], *sólo podrá llamarse análogamente hereje a quien niega un dogma análogo*, que presenta además la oscuridad de haber sido definido, no en forma absoluta, sino relativa: en relación con la infalibilidad de la Iglesia, cuyos contornos nunca han sido precisados autoritativamente[11].

---

[10] Cn 749 § 3. Cánones 1325 § 2 y 1323 § 3 del antiguo *CIC*.

[11] Una dificultad adicional es la inasistencia de los obispos *ortodoxos* (de la validez de cuyo episcopado nadie duda) al Concilio Vaticano I y su no recepción posterior. Sin entrar a discutir la triste historia de la separación de las iglesias oriental y occidental, la infalibilidad pontificia (junto con la burocratización del primado) surge ante nosotros como un escollo aparentemente insalvable en el camino hacia la unión, y lamentablemente no tanto

4. Por este lado, pues, no se ve óbice para que ortodoxos y católicos estemos en plena comunión, ya que entre ambas iglesias existe unidad de fe en los mismos dogmas sustantivos, aunque nos diferenciamos en la formalidad de esa misma fe: en la definición metadogmática de la infalibilidad pontificia. El ortodoxo cree esos dogmas porque los cree la Iglesia universal (que incluye al Papa), y porque muchos de ellos han sido enseñados por los concilios ecuménicos; el católico los cree *además* porque en ciertos casos el Romano Pontífice los ha definido.

5. No hay contradicción en esta última afirmación. El católico admite la infalibilidad del Romano Pontífice, porque la juzga verdad de fe divina y católica. Y una vez admitida, esa misma infalibilidad lo corrobora en su fe. Como antes de creer en Dios debo admitir su existencia, pero una vez que he llegado a la fe, esa misma fe me afianza en la verdad de la existencia de Dios.

6. ¿Negariamos la participación en una orquesta a un buen violinista, que interpreta la partitura como los demás miembros de la orquesta, incluido el director, sólo porque afirma que él la interpreta así porque así la interpretan todos los músicos y no porque el director aisladamente así la interpreta? ¿O esperariamos para excluirlo de la orquesta a que en un caso concreto se apartase de la interpretación común? Tanto más que la tradición ortodoxa no niega sino que admite el papel especial (aunque no infalible) del magisterio romano (el director de la orquesta en la comparación).

V. *Camino por recorrer*

1. Soy consciente de que la teoría que expongo aquí presenta sus dificultades no pequeñas, sus puntos oscuros, sus interrogantes aún no contestados y ni siquiera planteados.

Pero la propongo en una revista precisamente para su estudio como una posibilidad tal vez de allanar el camino hacia la unión con los ortodoxos, dejando en el centro de la calzada los dogmas primarios (sustantivos) y colocando en el arcén el magisterio pontificio (dogma secundario). Su servicio eclesial (como nos enseña la historia) consiste en estar siempre presto a ayudar al mantenimiento despejado del camino en los momentos de crisis doctrinal. Pero dejado permanentemente donde y como está (entre los dogmas primarios) se convierte en un obstáculo y un riesgo para el tránsito de los cristianos.

---

como un efecto de la separación cuanto como una de las causas de la misma o, por lo menos, de su perduración multisecular.

2. Quiero terminar citando las palabras con que Radio Vaticano concluyó el 8 de octubre de 1973 la recensión de mi libro *Jerarquía, infalibilidad y comunión intereclesial*, en el que, como ya he indicado, expuse por primera vez el núcleo de las ideas, que hoy presento en forma mas elaborada a los lectores de esta revista, como contribución al deseo de Juan Pablo II en este fin del milenio[12] de trabajar oportuna e importunamente en la tarea de allanar el camino hacia la unidad de la Iglesia según la voluntad de Jesucristo:

> El autor concluye, apoyándose en un concepto análogo de dogma, que 'descartada la necesidad absoluta de admitir el dogma vaticano *como tal dogma*, se podría realizar la unión. En la Iglesia ya unida habría una misma fe, aunque con una diferencia en cuanto al papel del Romano Pontífice: los occidentales admitiríamos el magisterio infalible del obispo de Roma cuando habla *ex cathedra*; los orientales admitirían la especial autoridad doctrinal que compete al magisterio del obispo romano'[13].
> A partir de esta intuición se abre una serie de nuevas interrogantes en el campo de la dogmática eclesiástica... Queda a los teólogos, atentos siempre a la actuación universal del Espíritu, el ir clarificando al compás de la historia presente las ideas para que el camino de la unidad sea el mejor testimonio de la verdadera Iglesia de Cristo ante todos los hombres.

Por lo que atañe a las relaciones entre católicos y anglicanos los puntos oscuros y discutibles se han ido clarificando desde la formación y los trabajos iniciales de la primera *Anglican-Roman Catholic International Commission* (ARCIC-I) en 1970. Especialmente importante para el tema de la infalibilidad (y la primacía) es la declaración de la segunda comisión (ARCIC-II) del año 1999: *The Gift of Authority.*

> Where ARCIC-I affirmed the indefectibility of the church — escribe G.H. Tavard[14] — and its teaching in ecumenical councils, ARCIC-II now affirms the church's infallibility...

---

[12] *Tertio adveniente millennio*, nn. 16.34.

[13] Se cumpliría así el anhelo expresado por Atenágoras, metropolita de Tiatira y de Gran Bretaña, en una homilía que tuvo el 23 de julio de 1967 con ocasión de la visita que tres días después iba a realizar Pablo VI al patriarca Atenágoras de Constantinopla: "El dogma de la infalibilidad papal, que el mismo papa Pablo VI considera como un obstáculo para la unidad de la Iglesia, está siendo investigado hoy día por teólogos occidentales. . Sería, pues, conveniente el que pudiera encontrarse un *modus vivendi* que, sin suprimir el dogma, lo limitase al interior de la Iglesia Occidental, hasta que teólogos y obispos, encabezados por el papa, decidieran el problema en vistas a la salvaguarda y al fortalecimiento del cuerpo de unidad y a la armonización de las doctrinas teológicas en beneficio de todo el pueblo cristiano en oriente y en occidente": cf. E. López-Dóriga, o.c., pág, 19s.

[14] "The Gift of Authority", *America* 181,1 (1999) pág, 11s.

> Admittedly, the agreement is limited. It does not imply agreement that the bishop of Rome can formulate doctrine infallibly outside of an ecumenical council... The progress is nonetheless deemed to be sufficient for a concrete proposal regarding the primacy of the bishop of Rome: The agreement on 'universal primacy: as a gift to be shared' is sufficient to implement this primacy 'even before our churches are in full communion... in order to promote the common good'. As I understand it, the perspective is broader even than the two churches involved in the ARCIC dialogue... The suggestion is that the bishop of Rome could now act as a convener of top-level conversations among the churches.

En medio de las dificultades aun existentes sopla indudablemente un viento favorable hacia la unión de las principales iglesias cristianas. Juan Pablo II lo percibió claramente cuando el 8 de mayo de 1999, en Bucarest, concluyó su discurso ante el patriarca Teoctist y el Santo Sínodo con estas palabras improvisadas: 'Esta visita a Rumanía es inolvidable. Aquí hemos cruzado el umbral de la esperanza'[15]. Y el Santo Sinodo así lo entendió también cuando se puso en pie para aplaudirle[16].

Quiera María, madre de la Iglesia, alcanzarnos de su Hijo la gracia de la comunión plena.

Enrique L. Dóriga, S.I.

---

[15] Alusión a su libro *Cruzando el Umbral de la Esperanza*.

[16] R. G. Roberson, "A New Chapter in Catholic-Orthodox Relations", *America* 181,1 (1999) pág. 9.

Joseph P. Amar

Chorbishop Gabriel Khouri-Sarkis (February 27, 1898 - April 20, 1968) Founder and Director of *L'Orient Syrien*: His Contributions after Forty Years[1]

The study of Syriac-speaking Christianity has seen remarkable growth over the past sixty years. Prior to the last half of the twentieth century, critical awareness of an indigenous Christian tradition east of Byzantium was largely the reserve of a few independent scholars working in relative isolation. However, owing to efforts great and small, the study of Syriac Christianity has begun to assume its rightful place within the broader study of Christianity in late antiquity. The single most important factor facilitating this advance was the groundbreaking work of Edmund Beck O.S.B. who in 1955 began publication of the first scholarly-critical editions of the works of St. Ephrem the Syrian, the central figure in the history of Syriac literary culture. Up until this time an enormous mass of spurious writing, much of it inspired by later monastic piety, circulated under the name of Ephrem and obscured the role as well as the identity of this central figure in the articulation of Syriac Christianity. Beck developed rigorous critical standards that allowed him to distinguish Ephrem's authentic writings from those of anonymous authors who insured the survival of their works by attributing them to Ephrem. By contributing to the establishment of the authentic canon of Ephrem's works, Beck laid the foundation that made future critical scholarship in the field possible.

In the English-speaking world and beyond, the name of Sebastian Brock has likewise become synonymous with Syriac studies; in fact, it would be difficult to identify an area of the discipline that has not been advanced by Professor Brock's energetic dedication. His rigorous phi-

[1] I am indebted for certain details in this tribute to the eulogy delivered by His Excellency Ignatius Mansourati, Titular Archbishop of Apamea, on the occasion of the memorial service conducted at St. Ephrem Church in Paris on April 28, 1968, one week following the death of Msgr. Gabriel Khouri-Sarkis. See F. Graffin, S.J. ed., *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis (1898-1968) Foundateur et Directeur de L'Orient Syrien 1956-1967* (Louvain: Imprimerie Orientaliste, no date), 13-16.

lological and historical studies, no less than his easily accessible translations of the works of many Syriac writers, have served to introduce a generation of specialists and non-specialists alike to the field. Much of contemporary Syriac scholarship is directly the result of his pioneering work.

Many other efforts over the last half century have contributed in their own way to bringing the study of the Syriac language and culture out of obscurity and making them accessible to a wide range of scholars and students. Prominent Syriac scholars who are mentioned elsewhere in this tribute all contributed to laying the foundations for contemporary Syriac studies. We would be remiss not to include among them such luminaries as Han J.W. Drijvers, Jean Gribomont, André de Halleux, Taeke Jansma, and Bernard Outtier, to mention but a few.[2]

The present tribute has one effort in particular as its focus, namely, *L'Orient Syrien* (1956-1967), a journal devoted to the study of the history, theology, and especially the liturgies of the Syriac Church of Antioch. The year 2007 marks the 40th anniversary of the final issue of *L'Orient Syrien*. The year 2008 is the 40th anniversary of the death of its founder and director, Chorbishop Gabriel Khouri-Sarkis (1898-1968). This tribute is offered *in suam memoriam* and in recognition of *L'Orient Syrien* which he founded and to which he dedicated the final ten years of his life.

Chorbishop Gabriel Khouri-Sarkis was born on February 27, 1898 in the largely Christian village of Qatana, Syria, south-west of Damascus, into a devout Syriac Catholic family. The family name "Sarkis," hyphenated "Khouri," (Arabic "priest") is testimony to the fact that the family boasted a long line of priests. Chorbishop Gabriel's maternal uncle, who served as pastor of the Syriac Catholic parish in Qatana, baptized and chrismated him on May 10, 1898 and recorded the event in the parish registry.

In 1908, at just ten years of age, the young Gabriel entered Le Séminaire Oriental in Beirut, Lebanon where, under the direction of the French Jesuits attached to L'Université Saint Joseph, young seminarians drawn from all the eastern churches received their primary education. With the outbreak of World War I, the Syriac Catholic seminarians were relocated to the patriarchal complex that included a seminary and publishing house located at Sharfeh in the mountains above Beirut. Here the young seminarian distinguished himself as a brilliant student with a special aptitude for languages. It was likewise here that he began to acquaint himself with the critical scholarship of the eminent churchman, His Be-

[2] A helpful guide to the development of the field is now available in Sebastian P. Brock, *An Introduction to Syriac Studies*. Gorgias Handbooks 4; Revised Second Edition (Piskataway, New Jersey, USA· Gorgias Press, 2006).

atitude Ignatius Ephrem Rahmani (1848-1929), Patriarch of the Syriac Catholic Church. Under the influence of Rahmani's foundational studies, the future prelate developed an intense interest in the history and liturgy of the Syriac Church of Antioch. The formative influence of Patriarch Rahmani on the young seminarian was explicitly acknowledged by His Beatitude Ignatius Anthony II Hayek (1902-1998), Syriac Catholic Patriarch of Antioch, in the dedicatory letter that introduced the Festschrift in his memory:

> *L'Orient Syrien* nous rappelle, en bien des points, cette autre belle revue intitulée *Documents d'Orient* que le grand Patriarche Ephrem Rahmani patronna, quatre ans durant, de 1926 à 1930. Nous nous inclinons respectueusement et affectueusement devant l'heureuse mémoire de ces deux Syriens: Rahmani et Khouri, leur reconnaissant le beau mérite d'avoir porté bien haut l'étendard des sciences syriaques.[3]

Chorbishop Gabriel was ordained a priest on July 4, 1920 and spent the first four years of his priestly life serving in Aleppo (Halab) Syria. The then Syriac Catholic Archbishop of Aleppo, Gabriel Tappouni (1879-1968), had requested that the newly-ordained priest be assigned to the cathedral in that city where he would attend to the pastoral needs of local Syriac Catholics, while simultaneously investigating ways of serving the growing diaspora of Christians leaving Syria and Lebanon for France and the United States. Four years later, on January 24, 1924, Chorbishop Gabriel was assigned to serve the Syriac Catholic community in Cairo, Egypt. But soon after, owing to the displacement of increasingly large numbers of Christians from the Middle East following World War I, he was sent to survey the situation of immigrants who were settling in the United States. There, he toured immigrant communities in Patterson, New Jersey, Brooklyn, New York, and Detroit, Michigan. In March 1927 he established St. Ephrem Mission in Grand Rapids, Michigan for a congregation composed of Syriac Catholic, Maronite, Chaldean, and Melkite families newly-arrived from the Middle East. Chorbishop Gabriel served as pastor of the Mission which was located in a chapel of the Cathedral of St. Andrew until 1929. In that year, Gabriel Tappouni, the bishop under whom Chorbishop Gabriel had first served while in Aleppo, was elected Patriarch of the Syriac Catholic Church and summoned Chorbishop Gabriel to Lebanon to act as his personal secretary while also serving as Rector of the Syriac Catholic cathedral in Beirut.

For a few short months following Chorbishop Gabriel's return to Lebanon, the mission he established in Grand Rapids was under the di-

[3] *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis*, 10.

rection of Fr. Elias Kattan who had also served Syriac Catholic communities in New Jersey and New York. However, with no Syriac Catholic hierarchy in the United States at the time, maintaining a pastoral presence proved too great a challenge. In 1930, St. Ephrem's Syriac Catholic Mission was absorbed into St. Andrew Cathedral parish.[4]

In 1931, Patriarch Tappouni, who in 1936 would become His Eminence, Gabriel Cardinal Tappouni, assigned Chorbishop Gabriel to Paris on what would become a permanent diplomatic mission to represent the Syriac Catholic Patriarchate to the French government. In connection with this high-profile appointment, Patriarch Tappouni conferred on him the ecclesiastical dignity of Chorepiscopus, a rank usually rendered in English as Chorbishop.[5] "Fr. Gabriel," as he always insisted on being called, often joked that his new rank, which brought with it the title, "Monseigneur" was worth enduring since it allowed him more efficient access to French government officials with whom he conducted business on behalf of the Patriarchate. In 1950 Chorbishop Gabriel was decorated with the Cross of the Legion of Honor, *Le Chevalier*, by the French government for his dedication to France during the resistance. The honor was conferred on him in a public ceremony attended by His Eminence Cardinal Tappouni in the Court of Honor of Les Invalides.

Chorbishop Gabriel's tireless efforts on behalf of Christians of Middle Eastern origin who were settling in France in ever-increasing numbers or who were in transit on their way to the United States were by no means limited to the diplomatic front. He was first and foremost a pastor who ministered to the spiritual needs of Middle Eastern Christians of all denominations and traditions. In Paris he served as pastor of St. Ephrem Parish, founded in 1922 for Syriac Catholics from Syria, Lebanon, and Iraq who had settled in France; the church still stands at 17 rue des Carmes near Le Panthéon.

When he was not attending to the needs of his international parish, Chorbishop Gabriel found time to serve as chaplain at Clinique Sainte-Marie (Vernon). It was especially here in his role as spiritual advisor that one became aware of a deep, innate kindness in the soul of Chorbishop Gabriel. His penetrating smile, his utter lack of pretense, and his ability to focus entirely on the person before him left a deep and lasting impression on those who met him.

Chorbishop Gabriel's warmth and personality helped him to form lasting friendships wherever he traveled. A particularly cherished friend-

[4] I am indebted to Rev. Dennis Morrow, archivist of the Diocese of Grand Rapids, for certain details relating to Chorbishop Gabriel's activities in Grand Rapids.

[5] The Chorepiscopate, an honorary designation with no episcopal character, is roughly equivalent to Protonotary in the Latin Rite.

ship with Pope John XXIII began when the future Pope served as papal nuncio to France; in later years, Chorbishop Gabriel regularly accompanied Patriarch Tappouni during his meetings with the Pope.

As a result of his years of travel throughout Europe, Chorbishop Gabriel became aware of the fact that few people knew even of the existence of Syriac Christianity. In a letter dated October 5, 1955 addressed to Mrs. Ellen Tesseine of Grand Rapids, Michigan, Chorbishop Gabriel explained the circumstances that led to the genesis of *L'Orient Syrien*:

> For a long time now I've given lectures and informal talks on the Syriac Church and liturgy, but I was always surprised to find that nobody knew anything about it at all. All over Europe I encounter institutes for Byzantine studies, but nowhere is there an institute for Syriac or Aramaic studies. So I thought it was high time to have our place under the sun, and our rightful place, at that! Our liturgy is the oldest one in continuous use. Our traditions are those of the first apostolic communities of Christians. We should be better known and studied. So I am creating a scientific review called "*L'Orient Syrien*." I have already gathered two scores of Benedictine and Jesuit scholars who will contribute learned articles to it, and I hope it will be welcomed everywhere, but especially in university libraries.

Such was the hope and dream of Chorbishop Gabriel for the fledgling journal. The Benedictines and Jesuits to whom he made reference in his letter were among the leading European scholars in the field of Syriac studies at the time. In addition to articles by Dom Edmund Beck, O.S.B., *L'Orient Syrien* published the research of such eminent Syriacists as Bernard Botte, O.S.B., Louis Bouyer, Irenée Henri Dalmais, O.P., Jean-Maurice Fiey, O.P., François Graffin, S.J., Antoine Guillaumont, René Lavenant, S.J., Louis Leloir O.S.B., Juan Mateos, S.J., Alphonse Raes, S.J., Joseph Marie Sauget, Javier Teixidor, Raymond Tonneau, and Arthur Vööbus. Side by side with the scholarly articles it presented, *L'Orient Syrien* regularly featured news items of ecumenical interest related to the eastern churches in general. All of this Chorbishop Gabriel directed from his modest apartment at 93 Avenue Paul-Doumer in Paris.

The lasting relationships Chorbishop Gabriel forged while serving in Grand Rapids, Michigan from 1927-29 would be providential for the later success of *L'Orient Syrien*. Ellen Tesseine, to whom the letter cited above was addressed, would eventually oversee subscriptions to *L'Orient Syrien* throughout the western hemisphere. Chorbishop Gabriel returned to Grand Rapids in 1959, 1962, and 1965 to conduct business related to the journal and to serve the spiritual needs of the Eastern Rite Catholics of Grand Rapids. He took these occasions to visit members of his family who had settled in California and Canada.

On Saturday, April 20, 1968, Chorbishop Gabriel underwent gall-bladder surgery at Clinique Sainte-Marie where he had served as chaplain, but the combination of mounting fatigue and poor health (he never stopped trying to quit smoking) had taken its toll. He died just hours after emerging from surgery. On April 28, 1968, His Excellency, Ignatius Mansourati, Syriac Catholic Titular Archbishop of Apamea (Hama) and his life-long friend, conducted the memorial Rite of Incense at the Church of St. Ephrem in Paris where he delivered a eulogy on behalf of His Beatitude Ignatius Anthony II Hayek, Patriarch of the Syriac Catholic Church.

A Festschrift titled *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis (1898-1968) Foundateur et Directeur de L'Orient Syrien 1956-1967* appeared in 1969. An introduction by François Graffin S.J. is followed by a dedicatory letter by Patriarch Ignatius Anthony II Hayek. The volume contains scholarly articles by a veritable "who's who" in the field of Syriac scholarship. Five appendices of authors and titles of articles published in *L'Orient Syrien* conclude the volume.

The renewal of the liturgical life of the Syriac Church of Antioch was the driving force behind Chorbishop Gabriel's research and one of the main impulses behind the founding of *L'Orient Syrien*. As a native son of the tradition he sought to renew, his work was impelled by a personal dedication and urgency that went well beyond any purely academic interest. As a priest of the Syriac Catholic Church, he understood the need of the churches of the East to articulate their identities clearly through authentic renewal at every level. In the inaugural issue of *L'Orient Syrien*, Chorbishop Gabriel summed up his hope that the journal would be a place where the family of Syriac-speaking churches, East and West, Orthodox and Catholic, would explore the common elements of their historical and liturgical development while respecting their acknowledged differences:

> Puisque la revue s'est tracé pour objectif de n'étudier que les Églises de langue syriaque, leur histoire, leurs Pères, leurs écrivains ou leurs poètes, leurs traditions, leurs liturgies, leur musique, en un mot, tout ce qui a trait à ces Églises et à leurs fidèles, ne touchant aux autres que de loin en loin, et seulement quand le sujet le commande, le titre d'*Orient Syrien* s'est imposé. Il ne permet en effet aucune confusion entre les autres Églises et celles issues de la Syrie: les Églises *Chaldéenne, Jacobite, Maronite, Nestorienne, Syrienne, Syro-Malabare et Syro-Malankare* qui, toutes, ont pour langue liturgique le syriaque.[6]

Chorbishop Gabriel saw the obligation of knowing and understanding every aspect of Syriac culture as being especially incumbent upon the Syriac churches that were in union with Rome. For purely practical rea-

---

[6] *L'Orient Syrien* I, 1956: 4.

sons, these communities were in many ways the best equipped to undertake the long-term commitment to research and clerical training that authentic renewal demanded. At the same time, because they had suffered centuries of Latinizing influence, the clergy and faithful of these churches had come to identify with a spirituality and a style of worship that was often contrary to the spirit and genius of their authentic traditions. It was to these indigenous traditions that the Second Vatican Council had encouraged, indeed mandated, a return. In a personal letter to the present writer dated June 23, 1966, Chorbishop Gabriel wrote:

> The Syriac-speaking churches will not be able to contribute to the life of the Universal Church until severally and individually they first live their authentic lives as the Syriac Church of Antioch. Only then will they be in a position to fulfill the vocation that the Council has called them to.

Chorbishop Gabriel wrote passionately about the process of education and spiritual rediscovery that he believed had to precede authentic renewal if the Syriac Church of Antioch was to make its proper contribution to the expression of faith of the universal Church.[7] He laid out the guiding principles for an all-encompassing reform in an article titled "La réforme liturgique dans les Églises de langue syriaque," (*L'Orient Syrien* IX, 1964: 323-382). While progress made in the area of liturgical reform renders this article somewhat outdated, many of the principles it lays down remain *desiderata* as much today as when they were first enunciated. In particular, the essay warned against a renewal that was merely superficial and external, what Chorbishop Gabriel referred to in the same letter of June 1966 quoted above as "an easy renewal based on the novelty of the Syriac language as such, or on icons and incense." In this, he was years ahead of his time in his appreciation for the need of the Syriac churches to articulate a clear and authentic identity for their own sakes as well as for the universal Church.

The University of Notre Dame
Notre Dame, IN 46556 USA

Joseph P. Amar

[7] For a recent contribution to this topic, see now Sebastian P. Brock, "The Syriac Orient: a third "lung" for the Church?", OCP 71 (2005): 5-20.

BIBLIOGRAPHY OF CHORBISHOP GABRIEL KHOURI-SARKIS[8]

1928

"Her Gloves" privately published play in three acts performed on May 15, 1928, Grand Rapids, Michigan, USA.

1950

"La liturgie syriaque. Anaphore des douze apôtres. Traduction français sur l'original syriaque." 2e édition, 12 x 15, 80 pp.

1953

"Paroisse orientale et action catholique." *La Maison-Dieu* 36: 68-74.

1955

"La Semaine sainte dans l'Église syrienne." *La Maison-Dieu* 41: 96-117.
"La fête de l' Église dans l'année liturgique syrienne." *Irénikon* 28: 186-193.

L'Orient Syrien

1956

"Avant-propos. Propos Liminaire." I, 1: 1-30.
"Le sédro dans l'Église syrienne d'Antioche." I, 1: 88-96.
Review of Pierre Rondot, *Les Chrétiens d'Orient*. I, 1: 106-107.
Review of Noële Maurice-Denis and Robert Boulet, *Eucharistie ou La Messe dans ses variétés, son histoire et ses origins*. I, 1: 107-108.
"Prières et cérémonies du baptême selon le ritual de l'Église syrienne d'Antioche." I, 2: 156-184.
Review of H. M. Féret, *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem*. I, 2: 237-238.
"Les Églises orientales et les rites orientaux d'après le R. P. R. Janin, A. A." I, 3: 345-373.
"Le «Propre» de la messe syrienne." I, 4: 445-460.
Review of Toukaram, *Psaumes du Pèlerin*. I, 4: 479-480.
Review of P.C. Moussess, *Les livres liturgiques de l'Église chaldéenne*. I, 4: 480-481.
Review of Mar Severios Ya'qub Tuma, *Târikh al-kanîsat as-suryânîyat al-hindîyat*. I,4: 481-483.

1957

"Hymne de s. Éphrem sur les trente années de la vie terrestre du Christ." II, 5: 41-47.
"Réception d'un évêque syrien au VIe siècle." II, 6: 137-184.
"La Passion dans la Liturgie syrienne occidentale." II, 6: 193-204.
"L'Assomption de Marie dans le bréviaire syrien." II, 7: 315-326.
Review of F.A. *Commun du bréviaire de la liturgie syrienne*. II, 7: 327-328.

[8] The Bibliography which appears here is an expanded version of the one compiled for the Festschrift. See *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis*, 287-288

Review of F.A. *La liturgie syrienne*. II, 7: 328-329.

Review of Michel Lacko, S.J., *Atlas hierarchicus Ecclesiae Catholicae Orientalis*. II, 7: 329-330.

Review of Henri Chirat, *L'assemblée chrétienne à l'âge apostolique*. II, 7: 330-331.

Review of J.B. Segal, *Mesopotamian Communities from Julian to the Rise of Islam*. II, 7: 331-332.

Review of Mgr G. Amadouni, *La divine liturgie du rite arménien*. II, 7: 332-333.

Review of René R. Khawam, *Romanos le Mélode: le Christ Rédemptor*. II, 7: 334-335.

Review of Emmanuel Delly, *La Théologie d'Elie bar Chenâya*. II, 7: 335-336.

1958

"Note sur les mètres poétiques syriaques." III, 9: 63-72.

Review of F. Amiot, *Histoire de la Messe*. III, 9: 134-138.

Review of Theodor Klauser, *Petite histoire de la Liturgie occidentale*. III, 9: 135-136.

Review of R. Guardini, *La Messe*. III, 9: 136.

Review of A. Hamman, *Prières eucharistiques des premiers siècles*. III, 9: 136-138.

"L'incise «Exauce-moi» dans l'épiclèse syrienne." III, 11: 337-358.

"Tableau des péricopes bibliques dans les Églises de langue syriaque." (with L. Chidiac), III, 11: 358-386.

"Miscellanea." III, 11: 387-394.

Review of Alphonse Raes, *An Explanation of the Syro-Malabarese Holy Mass*. III, 11: 397-398.

Review of G. Dandoy, "La déliverance selon Madhva." III, 11: 399.

Review of R. J. Bidawid, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée 1er*. III. 12: 516.

1959

Review of I.H. Dalmais, *Initiation à la liturgie*. IV, 13: 121-122.

Review of I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*. IV, 13: 122-123.

"La bénédiction de l'eau, la nuit de l'Épiphanie dans le rite syrien d'Antioche." (with A. du Boullay), IV, 14: 211-232.

"Les saints mystères." IV, 15: 307-318.

Review of Irénée-Henri Dalmais, *Les Liturgies d'Orient*. IV, 15: 383.

Review of Jonas Thaliath, *The Synod of Diamper*. IV, 15: 384.

"L'anaphore syriaque de saint Jacques: introduction, traduction." IV, 16: 385-484.

"In memoriam: Son Excellence Rme Mar Denys Pierre Hindié." IV, 16: 495-499.

"Deux nouveaux évêques syriens: J. J. Karroum, D. A. Hayek." IV, 16: 500-503.

1960

"Notes sur l'anaphore syriaque de saint Jacques (1-10)." V, 17: 3-32.

"Un nouvel archévêque syrien: C. E. Benni." V, 17: 128.

Review of J.-M. Fiey O.P., *Mossoul chrétienne*. V, 17: 124-125

Review of *Il monachismo Orientale*. V, 17: 127.

"Notes sur l'anaphore syriaque de saint Jacques (10-13)." V, 18: 129-158.
"Notes sur l'anaphore syriaque de saint Jacques (14)." V, 20: 363-384.

1961

Review of Robert Aaron, *Les années obscures de Jésus*. VI, 21: 118-120.

1962

"L'origine syrienne de l'anaphore byzantine de s. Jean Chrysostome." VII, 25: 3-68.
"Notes sur l'anaphore syriaque de saint Jacques: les rideaux de l'autel." VII, 27: 277-296.

1963

"Notes sur l'anaphore syrienne de saint Jacques: le voile-anaphore ou voile de l'autel." VIII, 29: 3-20.
"Le rituel du sacre des évêques et des patriarches dans l'Église syrienne d'Antioche." VIII, 30: 137-164.
Review of S. Salaville et G. Nowak, *Le rôle du diacre dans la liturgie orientale: étude d'histoire et de liturgie*. VIII, 30: 257-260.

1964

"Entretien avec Mar Athanasios Y. Samuel, métropolite syrien orthodoxe de l'U.S.A. et du Canada." IX, 34-35: 249-264.
"La réforme liturgique dans les Églises de langue syriaque." IX, 34-35: 409-442.

1965

"Project de restauration de la liturgie de Jérusalem-Antioche." X, 37: 3-40.

1966

Review of J. Van Der Ploeg, *Une homélie composée mais non encore publiée de Jacques de Saroug sur la réception de la sainte communion*. XI, 42: 242-244.
Review of P.-E. Gemayel, *Avant-messe maronite, histoire et structure*. XI, 42: 253-259.
Review of Arn. Van Lantschoot, *Inventaire des manuscrits syriaques, des fonds Vatican*. XI, 43: 379-390.

1967

Review of Archdale King, *Liturgie d'Antioche. Rite Syrien et rite Chaldéen*. XII, 46: 241-255.
"Le «Livre du guide» de Yahya ibn Jarîr." XII, 47: 303-354.
"Le «Livre du guide» de Yahya ibn Jarîr." XII, 48: 421-480.
Review of Julius Assflag, *Syrische Handschriften*. XII, 48: 559-560.
Note on Review of Archdale King, *Liturgie d'Antioche. Rite Syrien et rite Chaldéen*. XII, 48: 560-69.
Review of Michel Hayek, *Liturgie maronite, histoire et texts eucharistiques*. XII, 48: 570-571.

Review of Albert Abouna, *Kitabu'r-ruwasâ' (Le livre des Supérieurs) de Thomas, évêque de Marga*. XII, 48: 572-573.

Review of Archbishop Athanasius Y. Samuel, *Treasure of Qumran: Story of the Dead Sea Scrolls*. XII, 48: 573-575.

Review of John Krajcar, S.J., *Cardinal Giulio Antonio Santoro and the Christian East: Santoro's Audiences and Consistorial Acts*. XII, 48: 575-576.

Review of Ignatius Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*. XII, 48: 576.

Review of Georges-Joseph Mahfoud, *L'organization monastique dans l'Église Maronite*. XII, 48:576-578.

SUMMARY

The years 2007 and 2008 mark two notable anniversaries in the history of Syriac Studies. The first commemorates the forty years that have passed since the publication of the final issue of the scholarly journal *L'Orient Syrien*. The second marks the fortieth anniversary of the death of its founder and editor, Chorbishop Gabriel Khouri-Sarkis (1898-1968). The present communication is offered *in suam memoriam* and in tribute to a lifetime dedicated to the wider understanding of Syriac-speaking Christianity.

Department of Classics
Department of Theology
University of Notre Dame
Notre Dame, IN USA

Joseph P. Amar

BEHR, John, *The Nicene Faith*, Part Two: *One of the Holy Trinity* [The Formation of Christian Theology, Vol. 2], Crestwood, New York 2004, pp. xi + 263-507, s.i.p.

The present work (see OCP 71, 2005, 515-522 for the reviews of the previous parts of this study) bears the title: "One of the Holy Trinity" and deals with Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzus and Gregory of Nyssa. At once we encounter a heretic who galvanizes the attention of all three of them, Eunomius (263). After the council of Ancyra of 358, Basil, who was to make his début, in 359, in a public dispute with Eunomius' master, Aetius, left the debate when he saw that the homoiousians were outnumbered according to the pro-Arian historian Philostorgius. Basil was to capitalise on Athanasius' insight that the homoiousians were really trying to say the same thing as the homoousians (264). Though the Eunomians remained active for quite some time following their condemnation at Constantinople I, after 428 they disappear from legislation first and then from history (270). Aetius and Eunomius nowhere claim to know everything about God, but only that the words used of God, if employed accurately, do refer to him (271). "Father", for Eunomius, is a synonym of "unbegotten" (278); and, indeed, taking up the old dilemma whether the Son came about by God's nature or his will, he unambiguously affirms that the Son is the product of God's will (280). To this, however, Basil retorts that if it is through his activity that we know that God is "unbegotten", this term must therefore designate not the what of his being, his essence, in itself incomprehensible, but the how, or the manner of production (287f, 293). B. agrees with Rahner that it is difficult to translate "hypostasis" as "person" (297). If one speaks with Origen of the Father, Son and Holy Spirit as "three hypostases", one might seem to make them distinct in their being, and not only distinct beings; whereas Basil's contribution lay precisely in distinguishing between essence and hypostasis without compromising their identity of essence (299). In ep. 52, Basil faces the issue of why the term *homoousios*, condemned only a few decades before in 268, could have been adopted by Nicaea I. In using homoousios, this term must not be used as an overarching genus, for this would make Father and Son brothers (303), nor used as if the Son derives from the Father by a sort of material partition (304). Basil's *On the Holy Spirit* (c. 377) has the form of a letter to Amphilochius of Iconium and concerns the twofold doxology, "with the Son together with the Holy Spirit", which he had recently adopted and which he preferred to "through the Son in the Holy Spirit" (305). A recurrent note in *On the Holy Spirit* is the deification of human beings in the Spirit (306). Basil's theology, basically a Trinitarian one, excludes any suggestion that there is a "*deuteros theos*"; God is only one — the Father, Christ being true God of true God because he is *the Son* of God (307), and, moreover, no one can say that Jesus is Lord except by the Holy Spirit (1Cor 12:3) (312). B. warns that "three *hypostases*, one essence" as the formula of the Cappadocians can easily be misleading if we forget that the three *hypostases* cannot be reduced

to what they have in common (308). For Basil, Apollinarius erred not so much over the question of the human soul in Christ, but by describing Christ as a "heavenly man". Just as the saving economy centres on the Passion of Christ, the imitation of Christ culminates in the death of the Christian (323).

Gregory of Nazianzus is described as a friend of Basil's, at whose hands Gregory suffered much (325). When Meletius died and Gregory took over as president of the council, he suggested they choose Paulinus to heal the schism in Antioch, but he was ignored and instead was chosen Flavian, one of Paulinus' priests (329). Moreover, on the departure of the 36 "Macedonian" bishops, Gregory insisted on having the Spirit proclaimed to be fully God and consubstantial with the Father (329). After Theodosius summoned representatives from Egypt to support his pro-Western views and Timothy, successor to Peter of Alexandria, arrived with his large retinue, they immediately challenged Gregory's legitimacy as bishop of Constantinople (330). This soon led to Gregory's resignation, retiring with the priest Cledonius to Nazianzus (330). Gregory is chiefly renowned for his forty-five extant orations (331), five of which are called theological, delivered in the summer of 380 in the proprietary chapel of the Anastasia, Constantinople (332). His 31st Oration, the fifth theological, on the Holy Spirit, is "also primarily directed against Eunomius, though with an eye also to persuading those Nicenes who were hesitating about the status of the Spirit", i.e. the Pneumatomachians (333); but later on B. says on the same Oration: "his audience is primarily the so-called Pneumatomachians, those who accepted the divinity of the Son, but stopped short at recognizing the divinity of the Spirit, though he does also have the Eunomians in mind and occasionally directs arguments specifically at them" (360). This inconsistency on B.'s part shows how the whole debate over the Holy Spirit was really a consequence of the more comprehensive Arian debate, especially in its later more radical phase. B. makes the point that it is unlikely that anything in the Creed of Constantinople is against Apollinarius (371), a creed endorsed but not composed by the council (375). Here, however, B. does not mention R. Staats' significant work, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, Darmstadt 1996. B. continues: by taking the human flesh of Christ in the concrete as the eternal subject of theological reflection (393f), Apollinarius shifts the focus from the crucified and exalted Christ to a new creation effected by the descent of the heavenly man (401). In his two letters to Cledonius, both against Apollinarius, Gregory includes an anathema against those who do not accept Mary as the Theotokos (402).

Gregory of Nyssa gives the fullest answer to Eunomius' reply to Basil (409). Being incomprehensible means being uncreated (418). The unity of the three is such that the thought of the one leads to the contemplation of the others (421), in "united separation and separated conjunction" (422). When Nyssa speaks of the indwelling of Father and Son, he does not have in mind the Trinitarian *perichoresis*, which is modern (425). There is an appreciation of the "seminal work" of J. Zizioulas, but also a sharp critique of the "social doctrine of the Trinity" as developed from Zizioulas by C. M. LaCugna (425). God does not need to be exalted, the one who is exalted is the one who suffered (440). The image of the

drop of vinegar being absorbed by the sea does not portray the annihilation of the human, but only its transformation (444). If it is only after the Passion that the disciples reached a proper knowledge of Christ (450), this goes to show the transformative dynamic of the Passion (454). But, unlike Apollinarius, Gregory of Nyssa does not explain this transformative Passion of Christ through the instability of the human mind, since for him change is something positive (458). B. next discusses exegesis and the spiritual life in Nyssa, which brings us to works such as *On the Life of Moses* (458f). Allegory is staunchly defended in the *Commentary on the Song of Songs*, especially in the *Prologue* (459). The sense of the bridegroom's presence and the increasing desire this generates imply that one can know God, incomprehensible in his essence, by allowing oneself to be united to him as the coming one (466). Underlying this unification as the transformative dynamic power of the Passion is the person of Christ (473).

The epilogue recapitulates why a compelling answer to the question, "Who do they say that I am?", is found in the Nicene faith as articulated by Athanasius and the Cappadocians (475). This Nicene faith is not to be equated with modern-day "Trinitarian theology"; it does not take as its point of departure the immanent Trinity, but rather the way the Apostles presented Christ (475), even if it elaborates the specific to each Person in terms of the three hypostases. A "partitive exegesis" lies at the basis of their exegetical work against the univocal way of attributing what Scripture says about Christ's divinity and humanity adopted by Arius, Eunomius and Apollinarius (476). While Marcellus collapsed both statements into the human, Apollinarius collapsed both into the divine (476). Both Athanasius and the Cappadocians insisted that their partitive exegesis did not divide the one Lord Jesus Christ, for the driving force behind this theological contemplation is the transformation wrought in and through Christ with focus on the Passion, so that the form of the servant is transformed into that of the Lord (476f). Partitive exegesis thus implies a distinction between theology and economy, though not that between immanent and economic Trinity in modern theology (477). From this viewpoint, Christ's human life falls into the logic of the divine economy and its salvific purposefulness, whereas Jesus Christ is seen to be the very Word of God (477). Recounting creation, for Athanasius, thus includes the passion: "creation is brought into being for no reason, *ex nihilo*, other than the 'need' ...for this manifestation of this God and the inclusion in his life of created being" (478). The basis for the distinction between Father and Son as theological is the monarchy of the Father (479). As Basil suggests, if we put the person and the work of Christ in the correct theological perspective, this leads to the confession of Father, Son and Spirit. The Nicene Faith presents a challenge to our usual understanding of "Trinitarian theology" and "incarnation" (479f). For Rowan Williams, it requires a "demythologising" of our theological discourse, rather than Bultmann's demythologising of Scripture.

Articulate, provocative and well-researched, this work continues the excellent scholarship of the previous volumes.

E. G. Farrugia, S.I.

GAWDAT GABRA avec la contribution d'Anthony ALCOCK, *Le Caire. Le Musée Copte & les anciennes églises*. Traduction française de Hoda R. Khouzam et Marguerite Rassart-Debergh, (Egyptian International Publishing Company – Longman), Le Caire 1996 (1re éd.), pp. 143, 20 livres égyptiennes.

Paru simultanément en quatre langues (arabe, anglais, français, allemand), ce petit guide du Musée Copte et des églises du Vieux-Caire, dont nous avons l'avantage de présenter aux lecteurs d'*OCP* la version française, est distribué en Égypte à travers les circuits touristiques à un prix relativement élevé par rapport au niveau de vie (il est en vente notamment au «Bookshop» du Musée Copte dans le Vieux-Caire) et a depuis sa parution bénéficié de plusieurs rééditions anastatiques. Le présent compte rendu, bien que tardif, reste donc d'actualité.

Voici comment la brochure, pour d'évidentes raisons publicitaires, se présente (j'allais dire se vend) elle-même en quatrième page de couverture: «Premier ouvrage dans une nouvelle série de guides des musées et des monuments du Caire — Écrit par des coptologues — Référence de base pour la compréhension du patrimoine copte — Contient plus de cinquante photos exceptionnelles en couleurs de pièces choisies du Musée Copte — Présentation détaillée de l'art et de l'architecture coptes — Précision des cartes et des plans d'églises — Guide qui renseigne le plus sur le patrimoine copte du Caire — Gawdat Gabra, Directeur du Musée Copte, et Anthony Alcock, Conférencier à "Nile tour", sont égyptologues spécialisés dans l'étude de la civilisation copte. Ce livre reflète leur vaste expérience et leur profonde connaissance du patrimoine copte.»

J'ose espérer que, comme c'est l'habitude dans les publicités du genre, ce remplissage dithyrambique n'aura pas été rédigée par les auteurs eux-mêmes, dont la modestie en prendrait un sérieux coup.

L'introduction, signée Dr. Gawdat Gabra, donnait déjà le ton: «Ce livre n'est pas uniquement un guide du Musée Copte et des églises du Vieux-Caire, mais plutôt un livre sur l'art et la civilisation coptes, basée sur ce que l'on peut y déceler...» Cette même introduction nous apprend que Anthony Alcock est l'auteur des «aperçus de l'histoire égyptienne durant les époques romaine, byzantine et islamique, de l'Église Copte, du monachisme, de la littérature et de la musique», autrement dit des chapitres introductifs, avant le catalogue descriptif proprement dit.

Passe encore la réclame publicitaire que nous avons citée in extenso. Si cette plaquette se veut un guide touristique à l'intention des visiteurs du Musée et des édifices chrétiens du Vieux-Caire, nous n'avons rien à objecter, sauf que le bon vieux *Guide sommaire du Musée Copte et des Principales Églises du Caire* de Marcus H. Simaika (Le Caire, 1937), pour ne citer que lui, n'a rien à envier au guide ici recensé, tant pour l'abondance de la documentation, assortie d'une langue soignée, que pour l'excellence des illustrations (en noir et blanc). Si, en revanche, il s'adresse, comme le laisse entendre l'Introduction (p. 9), aux «spécialistes de l'art copte et des études qui s'y rattachent», nous ne pouvons que marquer notre désapprobation.

On comprend que pour le touriste pressé, à qui la brochure est avant tout destinée, il faille s'en tenir à l'essentiel sans entrer dans le détail, et qu'un guide illustré vise à être attrayant et dépouillé de toute érudition rebutante, mais il y a tout de même des bornes à ne pas franchir, et on attendait mieux de deux éminents coptologues. Le lecteur, fût-il touriste, mérite mieux que les sornettes qu'on lui débite. Ce qu'on peut raconter devant un public non averti dans le cadre d'une conférence à «Nile Tour» ne passe pas forcément dans une publication.

Par exemple, pour se limiter au domaine de la littérature copte, qui pèche surtout par omission (les grands noms sont carrément passés sous silence), toute la production monastique est ramenée à la *Vie d'Antoine* par Athanase, à la *Règle* de Pachome et aux *Apophtegmes*.

L'hagiographie, si riche chez les Coptes, est, elle, réduite à deux saints d'origine étrangère: d'une part, Ignace d'Antioche, dont on prend soin de nous dire que «La version copte [mais qui dit version copte dit aussi original grec] présente un récit quelque peu inhabituel du martyre en ce qu'elle ne raconte pas les différentes tortures mais les présente sous la forme d'un dialogue entre le martyr et l'empereur romain», ce qui n'est pas davantage une marque d'authenticité, car, pour allonger la partie dialoguée au détriment des séances de supplices, ce factum, plutôt apologétique qu'hagiographique (selon l'expression de Lefort), reste très éloigné des *Acta sincera*; et, d'autre part, l'hypothétique saint Georges, qui est aussi un saint «importé», dont la Passion, si on la considère comme une allégorie, «contient un témoignage profond relatif à l'invincibilité de la vie» (en référence aux trois morts et résurrections absurdes qu'on lui prête). Pour illustrer l'hagiographie copte, on aurait pu chosir des saints plus indigènes, ayant quelque chance d'avoir existé, tel saint Ménas.

Malgré tout ce qu'on a pu dire sur l'*Histoire de Joseph le Charpentier*, il faut être peu au fait de la littérature concernant ce dossier pour continuer à voir dans le récit relatant la mort de Joseph l'époux de Marie «des éléments le reliant à la mort d'Osiris», et ce d'autant plus que ce récit apocryphe, dont le noyau primitif refléterait un milieu judéo-chrétien du IIe siècle (Battista-Bagatti), n'est peut-être pas d'origine égyptienne.

On est surpris de lire des affirmations gratuites du type: «Athanase écrivit directement en copte» (p. 35). Même si cela peut flatter l'orgueil national copte, MM. Gawdat Gabra et Anthony Alcock devraient savoir que la thèse de Mgr Lefort d'«Athanase écrivain copte» (*Le Muséon*, 46, 1933, 1-33), qui reposait sur l'interprétation arbitraire d'une variante du Nouveau Testament sahidique, est abandonnée depuis belle lurette, depuis en tout cas que René Draguet a mis un point final à cette légende, qui fut le talon d'Achille de Lefort.

Quant à l'aperçu historique, inadmissible sous la plume de spécialistes «reconnus» est le jugement suivant relatif à l'œuvre fondamentale qu'est l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*: «Un ensemble d'esquisses biographiques des patriarches d'Alexandrie, écrites à l'origine en copte (*sic!*) et traduites plus tard en arabe, nous procure quelques informations sur l'histoire de l'Église primitive, mais sa valeur reste limitée pour les historiens» (p. 19). Indépendamment de la valeur de ces textes, qui est loin d'être négligeable — à tel point que la récente

Storia della Chiesa copta en trois volumes de A. Elli, critiquable par ailleurs, est entièrement axée sur cette œuvre monumentale —, le copte n'est pas la langue originale de cette histoire ecclésiastique, qui, pour les sept premiers siècles, et même au-delà, puise largement, sinon uniquement, aux sources grecques, l'arabe ayant ensuite pris le relais du grec, et non pas du copte, comme langue de composition. Il y a lieu de démythifier une fois pour toutes l'opinion commune et néanmoins erronée, selon laquelle l'arabe aurait supplanté le copte en tant que langue littéraire. Le copte n'étant qu'une langue de traduction, une langue véhiculaire en quelque sorte, on est en fait passé directement du grec à l'arabe comme langue d'espression. En d'autres mots, la langue cultivée, officielle, dans l'Égypte byzantine fut toujours le grec. La langue copte littéraire — je dis bien littéraire par opposition à épistolaire ou documentaire — fait figure de langue artificielle, factice, fabriquée pour les besoins de la cause, et, pour aller au bout de la logique, c'est en réalité l'arabe, et non le copte, qui a détrôné le grec.

En outre, sur le plan doctrinal et théologique, inacceptable nous paraît l'assertion (p. 21) qu'«Au Concile de Chalcédoine, la doctrine de Cyrille fut largement réprouvée», ce qui équivaudrait à faire de Cyrille un monophysite avant la lettre. La réalité est bien plus complexe.

On pourrait multiplier les exemples. Tout cela se ressent d'un travail superficiel de deuxième, voire de troisième main.

Certes le visiteur distrait, pris dans le tourbillon du Caire, ne s'arrêtera pas à de pareilles vétilles et ne saurait s'en offusquer, prenant tout pour argent comptant: comme on dit familièrement, il n'y verra que du feu. Mais ce n'est pas une raison pour tromper le lecteur.

Le catalogue proprement dit consiste en un choix de 51 pièces de musée, classées par ordre progressif des salles, amplement décrites, datées et dont on indique chaque fois la provenance. Elles vont des stèles aux tympans, des chapiteaux aux frises, des peintures murales aux tapisseries, des icônes aux manuscrits et autres objets de poterie. D'excellentes photographies accompagnent les descriptions. Le N° 21 reproduit deux pages d'un codex de Nag Hammadi (début de l'*Évangile de Thomas*), tandis que le N° 51 offre deux clichés du désormais célèbre Psautier qui a pris son nom du lieu de sa découverte (Al-Mudil, près de Beni Souef) et qui est maintenant disponible dans l'édition du même Gawdat Gabra (Heidelberg, 1995), sur lequel nous aurons l'occasion de revenir.

Suit la description, avec plan détaillés, des principales églises dans l'enceinte de la forteresse de Babylone ou Fostat (SS. Serge et Bacchus, Ste Barbara, Al-Moallaqa, Qasriat al-Rihan) et à l'extérieur (Mercure ou Abu Sayfayn, Shenouté, Damshiriya), ainsi qu'au sud de la forteresse (Al Darag, Théodore, Cyr et Jean, Al-Qibli) et dans Le Caire fatimide (Haret Zwaila). Une introduction replace les édifices dans leur contexte historique.

Cette partie descriptive est sans doute la plus intéressante, sinon la plus neuve, de ce guide, où l'on croit reconnaître la main experte de Mme Rassart-Debergh, et que, sur ce plan du moins, aucun autre guide ne viendra concurren-

Pour s'arrêter à la forme, le français aurait pu être davantage soigné. Seulement pour la p. 27, col. II, nous avons relevé non moins de quatre fautes matérielles: l. 5 enroulé *lire* enroulée; l. 18 Sextet *lire* Sexte; Nones *lire* None; l. 19 Compline *lire* Complies. Beaucoup de translittérations et vocalisations sont également défectueuses: ainsi par ex. *qubt* pour *qibt* (p. 25, col. I, ter) ou (p. 28, col. I, l. 14) *abarkhe* pour *aparkhe* (gr. ἀπαρχή), d'où dérive l'arabe *abarkah*.

Nous n'en félicitons pas moins les auteurs d'avoir inséré une carte de l'Égypte (p. 8), un «Sommaire des événements les plus importants» (p. 11-13) et un glossaire des mots techniques, de même qu'une bibliographie sélective (p. 141-142).

Ainsi, malgré les imperfections que nous avons montrées du doigt, et en attendant un guide digne de ce nom, dont d'autres musées sont avantageusement pourvus, cette brochure pourra rendre quelques services aux visiteurs des antiquités chrétiennes du Caire, qui repartiront satisfaits et auront l'impression d'en avoir eu pour leur argent.

Le but lucratif, qui semble être à l'origine de ce guide et qui en explique en partie les insuffisances, ayant probablement été atteint, il y a peu de chances de voir une réédition revue et corrigée, qui en coûterait beaucoup aux auteurs.

E. Lucchesi

PAVERD, Frans van de, *The Kanonarion by John, Monk and Deacon, and the Didascalia Patrum* [Kanonika, 12], Pontificio Istituto Orientale, Rome 2006, pp. 319, € 24,00.

Secondo le parole dell'autore stesso quest'opera nasce da un fatto casuale (p. 11), accaduto durante la lettura della prima parte di un ben noto testo di p. M. Arranz (*I penitenziali bizantini. Il Protokanonarion o Kanonarion Primitivo di Giovanni Monaco e Diacono e il Deuterokanonarion* o *"Secondo Kanonarion" di Basilio Monaco* [Kanonika 3], Roma 1993; d'ora in poi sarà indicato con *Arranz*, seguito dall'indicazione della pagina e, se del caso, anche dei righi [rr.]). Egli si imbatte in un passaggio del *Kanonarion Primitivo* (*Arranz*, 101, rr. 0-11), secondo il quale i penitenti sono liberi da impedimenti riguardo ai cibi nelle due settimane prima di quaresima (settimane di Carnevale): i laici riguardo alla carne, i monaci riguardo al formaggio e alle uova. Questo accenno alle due settimane di carnevale sollecita subito il suo interesse poiché ricorda che il cambiamento della seconda settimana di Carnevale in settimana *Tyrini* o *Cheesefare* è attribuita all'imperatore Eraclio (pp. 186-189) e dunque non può non pensare che il passo del *Kanonarion* sia stato scritto prima del 630, anzi *solo prima* del 630, ed inoltre *solo dopo* il 546 perché fino al 546 esisteva certamente solo una settimana di Carnevale, come mostra la notizia cronografica — riferita da Giovanni Malalas e da Teofane il Confessore — dell'errore pasquale di quell'anno (pp. 189-190).

Di qui la sua decisione di iniziare uno studio molto ampio e accurato per ricostruire l'evoluzione del testo di questo *Kanonarion*, con una sorta di vera e propria *Redaktionsgeschichte*: "Poiché era ovvio che molte sezioni dello scritto

erano incompatibili con questa data, ho deciso di assoggettare il testo ad un'analisi integrale, facendo un indice delle parole greche per vedere se una particolare espressione usata in una sezione apparisse anche in un'altra. Ho concluso che era stata scritta da quattro autori differenti" (p. 11).

Da questa analisi, alla quale si è aggiunta quella altrettanto accurata e precisa concernente quello che Arranz chiamava *Deuterokanonarion* e che van de Paverd chiama *Didascalia Patrum*, è nato questo volume pubblicato nella collana *Kanonika*, ormai diventata un punto di riferimento per i canonisti orientali.

È un'opera di grande impegno, che rivela amplissima ricerca e grande acribia. Gli elementi che porta, i materiali che analizza, le interpretazioni che offre, la vastità e varietà dei riferimenti sono tali che esigeranno in futuro un'attenta e impegnativa verifica scientifica da parte degli specialisti del campo.

Dopo una *Preface* (pp. 11-12) e la bibliografia con l'elenco delle sigle e abbreviazioni (pp. 13-16), il volume si divide in due libri (*books*). Il primo libro è intitolato: *The Kanonarion by John, monk and deacon* (pp. 19-195). Il secondo invece: *Didascalia Patrum* (pp. 199-292). Seguono poi gli indici: l'indice dei riferimenti biblici (pp. 293-294), l'indice generale (pp. 295-300), l'indice dei termini greci (pp. 301-317).

L'A. ha deciso di non riprodurre i testi greci, facendo riferimento a quelli pubblicati da Arranz, preferendo offrire una sua traduzione inglese dei testi alla luce delle correzioni e arricchimenti — rispetto al testo di Arranz — giustificati nel commento. Per questo tanto le traduzioni quanto i commenti rinviano costantemente alle pagine e ai righi dell'edizione di Arranz.

Il primo libro si suddivide in un'introduzione, poi una prima parte nella quale si offre la traduzione continua in inglese del *Kanonarion*, una seconda parte nella quale si riprende la traduzione punto per punto con commenti ampli e accurati (è la parte più estesa) ed infine una terza parte dedicata alla datazione delle varie sezioni del *Kanonarion*.

È nell'introduzione che van de Paverd presenta ampiamente la sua tesi fondamentale sul *Kanonarion*, cioè che esso — così come da noi è conosciuto — "è stato scritto da quattro autori" (p. 19); questa tesi — in ogni caso assai suggestiva — consente al suo autore di porre in modo nuovo anche la datazione del *Kanonarion*.

L'autore più antico o il primo autore andrebbe considerato Giovanni, monaco e diacono, al quale il *Kanonarion* è attribuito da *Munich 498*, il manoscritto più antico di esso (databile forse al X secolo). Giovanni sarebbe dunque l'autore del documento originario: il proemio e due parti, la prima delle quali descrive i generi e le specie dei sette peccati carnali, la seconda invece enumera prima i periodi di scomunica imposti su cinque peccati carnali (rimangono fuori la masturbazione e la corruzione dei fanciulli), quindi il regime di digiuno che dovrebbe essere seguito dai penitenti. La prima parte andrebbe da *Arranz*, 30, r. 8 a 66, rr. 15-18; la seconda parte sarebbe da suddividersi in due sezioni nelle quali non mancano testi inseriti da altri autori, come vedremo. Come già detto, per van de Paverd, "Giovanni scrisse il suo trattato tra il 546 e il 630" (p. 190). Ciò significa che in teoria potrebbe essere un tempo compatibile con l'attribuzione

tradizionale del *Kanonarion* a Giovanni il Digiunatore, che fu patriarca di Costantinopoli dal 582 fino alla morte nel 595. Mentre per chi ritiene il *Kanonarion* un testo unitario — come E. Herman — l'attribuzione tradizionale è certamente falsa perché il *Kanonarion* cita Giovanni Climaco (*Arranz*, 52, r. 2) e il Sinaita è morto nel 650, per van de Paverd la cosa va diversamente. Tuttavia, anch'egli ritiene che "se Giovanni il Digiunatore fosse stato l'autore della parte più antica del KAN, allora non si spiega perché nel Vaticanus Graecus 640 e in altri documenti esso sia ascritto ad un oscuro monaco". Egli aggiunge poi: "È comprensibile che ci sia stato un tentativo di accrescere l'autorità del documento attribuendolo ad un patriarca, sebbene non sia chiaro perché Giovanni il Digiunatore fosse quello scelto come autore di questo ed anche di alcuni altri scritti sulla disciplina penitenziale" (p. 57).

Un secondo autore è chiamato da van de Paverd il "Confessore" e sarebbe fortemente caratterizzato da alcune modalità linguistiche quali l'uso di coppie concettuali, l'uso di aggettivi sostantivati invece dei sostantivi (ad es. *to piston* invece di *he pistis*), la tendenza a inserire tavole dei contenuti. A lui si devono numerosi inserimenti nel proemio (*Arranz*, 42, r. 18-46, r. 29), nella prima parte (*Arranz*, 50, rr. 20 [25]-32; 54, rr. 26-56,3; 56, rr. 20-56,2) ove ricorda tre peccati molto rari e altri frammenti, e poi in particolare nella seconda parte tutta la sezione *Arranz*, 110, r. 3-118, r. 18, che include la descrizione di un rito penitenziale (*Arranz*, 114, r. 11-118, r. 13) e un passo (*Arranz*, 110, rr. 3-15) nel quale si dice quali preghiere i penitenti dovrebbero ricevere come penitenza in aggiunta alla scomunica e al digiuno. Sempre nella seconda parte un altro passo è attribuito da van de Paverd al "Confessore" ed è *Arranz*, 104, rr. 5-16: passo importante perché fa riferimento alla festa della Presentazione di Maria al tempio ed è noto che tale festa fu introdotta a Costantinopoli intorno al 730. Dunque avremmo qui "il *terminus post quem*" per datare il contributo del "Confessore". È possibile pervenire ad un *terminus ante quem*? L'A. si lancia su ardite considerazioni riguardo al silenzio che il "Confessore" conserva riguardo al digiuno precedente alla festa della *Dormitio Virginis* dicendo che calcolando i tempi nei quali tale digiuno si fissa, decade e poi è di nuovo in vigore si potrebbe non solo dire che il "Confessore" scrive tra il 730 e l'826 ma anche che scrive tra il 920 e il 1169. Per concludere però saggiamente: "Tuttavia, ogni conclusione basata sul fatto che un digiuno poco importante non è ricordato da un autore che non scriveva un suo proprio trattato sistematico è inaffidabile" (p. 193).

La sua convinzione fondamentale, sostenuta anche da considerazioni basate sul confronto con la versione lunga dell'istruzione per confessori *Quotiescumque* e tenendo conto della traduzione georgiana del *Kanonarion* è che in generale "le sezioni aggiunte dopo Giovanni sono state scritte tra il 730 e il X secolo o, forse, il IX" (p. 194).

Un terzo autore è battezzato da van de Paverd con il nome di "Canonista". Egli ritiene di poterlo individuare perché un rigo e tre sezioni della prima parte (*Arranz*, 50, r. 7; 58, rr. 4-14; 60, rr. 2-12; 66, rr. 9-14) cominciano esattamente con le stesse parole (*Esti de kai*). Perché questo nome "Canonista"? Non tanto perché egli ricorda le pene per i peccati configurati nella prima parte ma princi-

palmente perché può essere considerato come colui che introduce la sezione *Arranz*, 60, r. 13-64, r. 17 riguardante le penitenze dei "santi apostoli e di Basilio il grande" e la sezione *Arranz*, 80, r. 17-86, r. 1 che tratta dei peccati del clero, delle loro mogli, dei candidati al clero. In generale cioè è attento alle penitenze. Secondo van de Paverd scrive dopo il "Confessore" ed è mitigato nella sua severità dal contatto con Giovanni.

Un quarto autore è indicato con il titolo di "Maestro" perché usa questo termine e anche quello di "discepolo". Van de Paverd gli attribuisce le sezioni *Arranz*, 52, rr. 1-19; 68, r. 17b-72, r. 1; 66, rr. 1-8. Sull'attribuzione di quest'ultimo testo appare tuttavia meno sicuro.

Questa concezione di una quadruplice redazione del *Kanonarion* guida l'amplissima parte seconda (*Annotated translation of the Kanonarion*, pp. 57-185) nella quale l'A. riprende la traduzione inglese continua (pp. 37-56) commentando passo per passo, sezione per sezione, cercando di districare i fili delle diverse redazioni, facendo numerose e interessantissime osservazioni filologiche e storico-culturali. Va notato che pur rinviando costantemente al testo greco di Arranz, van de Paverd utilizza un testo che si basa su *Munich 498* e *Vaticanus Graecus 640* — direttamente riletti — e dunque talvolta si discosta dal testo greco di Arranz, il quale riproduce il testo come lo offre il Morin (pur tenendo conto delle edizioni di altri manoscritti da parte di Pitra e Khakhanov) insieme alla traduzione latina dello stesso Morin (*Arranz*, 13 infatti intitola così il testo: *Il Protokanonarion* o *kanonarion primitivo di Giovanni Monaco e diacono [secolo IX] secondo le edizioni di Morin, Pitra e Khakhanov*). Delle 5 *Appendici* al *Kanonarion* che Arranz riporta, van de Paverd conserva solo la prima che considera una combinazione della finale di Giovanni, originariamente posta più avanti (*Arranz*, 120, rr. 1-2), e di un'aggiunta del "Canonista" (*Arranz*, 120, rr. 3-24).

Sulla base di questo testo "riletto" e districato nelle sue redazioni, van de Paverd giunge ad alcune conclusioni aggiuntive rispetto a quelle esposte nell'introduzione e che abbiamo ricordato. Sono distinte secondo i redattori.

Giovanni "per l'Oriente non è solo il primo autore che ricorda brevissime epitimie in confronto con la pratica documentata precedente, ma anche il primo che propone il digiuno come parte della penitenza. Si dà l'impressione che i penitenti confessavano solo un peccato a lui e sembra che egli udisse solo confessioni maschili" (p. 192).

"Il Confessore ha introdotto l'idea che le preghiere dovessero essere una componente dell'epitimia. Egli perora un regime di digiuno e preghiere più severo da imporsi sui penitenti più zelanti piuttosto che sui meno ferventi, così che essi possano ricevere non solo il perdono dei peccati ma anche una ricompensa. Egli sostiene di aver imposto epitimie su «folle sconfinate» di tutti i generi di gente, tra i quali mondani e monaci, monache e donne ordinarie. Non è chiaro se i mondani includevano anche membri del clero. Se non mi sbaglio, è stato il primo autore a descrivere un rito penitenziale per l'Oriente, ed è del tutto possibile che la pratica dell'ascoltare la confessione entro il contesto di un *ordo* o di una *akolouthia* sia stata inaugurata da lui. Sia come sia, orginalmente, dopo che il confessore aveva ricevuto il penitente, immediatamente scopriva la testa del

penitente e cominciava ad interrogarlo. Le preghiere introduttive menzionate dopo l'accoglienza del penitente sono un'aggiunta posteriore. La confessione era seguita dall'assicurazione del perdono di Cristo e da un gesto con parole di incoraggiamento. Il fatto che allora confessore e penitente sedevano potrebbe essere un segno che il gesto e le parole erano considerate come la conclusione del rito. Se era il caso, l'imposizione dell'epitimia, che seguiva, non era vista come parte del rito. Il Confessore ha mancato di creare o di descrivere una procedura per la riammissione alla Comunione e noi possiamo ammettere che un penitente tornasse alla comunione secondo il proprio volere" (pp. 194-195).

Il "Canonista" poi "ha mostrato che le epitimie miti di Giovanni non sono state generalmente accettate perché, quando ha copiato e scritto la prima parte del KAN, egli era ancora convinto che la vecchia severità non dovesse essere sostituita con una pratica più mite. Sembra che dopo aver copiato le penitenze di Giovanni, abbia cambiato opinione" (p. 195).

Il secondo libro del volume può essere introdotto bene dalle parole stesse di van de Paverd che si trovano alla p. 22 dell'*Introduzione* al *Kanonarion*: "Nel manoscritto *Munich 498*, nella traduzione slavonica della *Didascalia Patrum* e del *Kanonarion* nel manoscritto moscovita *Rumyantsev Muzei 230*, nella *Akolouthia kai taxis epi tôn exomologoumenôn* così come è raccolta dal Morin (poi in PG 88,1889-1918) e nel *Logos ad poenitentes* secondo il manoscritto *Paris, B.N. 364*, il *Kanonarion* è stato impercettibilmente attaccato ad un documento simile. *Didaskalia Paterôn* sono le prime parole del suo titolo in *Munich 498*. È un adattamento del *Kanonarion* come E. Herman ha dimostrato. Perciò è interessante per la comprensione di *Kanonarion*. È stato scritto da tre autori, come io mostro nel libro II" (p. 22).

Il testo della *Didascalia* che van de Paverd traduce in forma continua e poi riprende con ampio commento è da lui suddiviso in 79 parti che chiama *documents*. Per tali *documents* (= docc.) egli utilizza le seguenti fonti manoscritte (ma già pubblicate) in tale modo: per i docc. 3-20.23-52 segue *Munich 498*; per i docc. 2, 21-22, 53-78 segue il manoscritto Athos, *Karakallou 227* perchè si tratta di docc. assenti in *Munich 498* con l'eccezione di una sezione del doc. 63 (parte corrispondente ad *Arranz*, 198, rr. 7-8), di un'altra sezione dei docc. 71-72 (parte corripondente ad *Arranz*, 202, rr. 7b-16) e del doc. 77 che con il n. 79 si trova solo nel manoscritto *Bodleian Auct.E.5.13*, sezioni appunto che egli ricostruisce con l'ausilio di altri manoscritti. Di fatto van de Paverd considera il codice Athos, *Karakallou 227* come "l'unico manoscritto edito greco che include tutte le parti della *Didascalia Patrum*, sebbene esse non siano sempre complete" e considera "le sezioni che si trovano in altri manoscritti ma non in Athos, *Karakallou 227* come non appartenenti al nostro documento" (p. 199). Perciò lo ha usato come base, insieme a *Munich 498*, pur continuando a fare riferimento "alle pagine e alle righe di Arranz nel suo testo greco" (p. 12).

L'A. ha qui seguito pertanto un percorso molto diverso da quello di p. Arranz. Volendo infatti ben distinguere il *Kanonarion* originario, quello appunto da lui chiamato *Protokanonarion*, da tutti i numerosi "penitenziali posteriori, impropriamente chiamati «kanonaria» dai liturgisti del passato" (*Arranz*, 132: *impro-*

priamente perché essi sarebbero "dei rituali di confessione con appendici canoniche"), p. Arranz ha cercato di ricostruire uno schema comune a tutti questi penitenziali e lo fa alle pp. 132-135 del suo volume, passando nelle pagine successive a descrivere ognuno dei penitenziali per sommi capi. Dopodiché presenta un testo unico di questo *virtuale* penitenziale che chiama *Deuterokanonarion*; anzi per essere precisi *Arranz*, 131 lo presenta così: *Il Deuterokanonarion o secondo "Kanonarion" di Basilio Monaco (secolo XII) secondo le edizioni di Morin, Suvorov, Almazov e Dmitrievsky e secondo gli eucologi manoscritti della Cattedrale di Otranto e del Monastero del Salvatore a Messina*; l'eucologio otrantino è il *Ms Ottoboni 344* mentre quello messinese è *Bodleian Auct.E.5.13*. L'A. aggiunge un saggio di apparato critico; si tratta di un testo composto con 5 capitoli comuni ai documenti studiati e da più appendici particolari, proprie a qualcuno di questi" (*Arranz*, 132). Lo chiamo *virtuale* perché p. Arranz stesso lascia indeciso il significato della sua ricostruzione: "A questo punto — egli dice — quasi si potrà optare fra due scelte: l'esistenza di più penitenziali molto simili o di un unico penitenziale tramandatosi con una relativa libertà redazionale, che ha avuto come effetto l'apparizione di varianti poco importanti fra i diversi documenti" (*Arranz*, 132).

Si tratta dunque di approcci assai diversi, basati su interessi diversi — più contenutistici in Arranz — e su opzioni diverse. Van de Paverd infatti parte dalla convinzione che noi abbiamo un testo completo e quasi normativo del penitenziale *Didascalia Patrum* in Athos, *Karakallou 227* e da tale convinzione deriva il seguito.

La sua tesi è che la *Didascalia Patrum* ha due parti fondamentali, ognuna delle quali ha un autore diverso; vi è poi anche un terzo autore al quale vanno attribuite alcune parti che van de Paverd chiama "supplementari". Una precisazione ulteriore è che l'autore più antico è in ogni caso successivo al più recente del *Kanonarion*, cioè il "Maestro" (cfr. p. 199). Dunque gli autori della *Didascalia Patrum* sono almeno tre. Ne parla alle pp. 199-200, da leggersi insieme alla pagina 292 delle conclusioni.

Il primo è chiamato "Adaptor" ed è considerato l'autore della prima parte della *Didascalia Patrum* almeno fino al doc. 40. Sue caratteristiche? Egli "prese il rito del Confessore dal *Kanonarion*, lo adattò alle sue proprie visioni e incorporò il questionario del Confessore in esso" (p. 292). Di fatto, la sua visione è che i confessori non devono applicare rigidamente la penitenza prevista dai canoni e che invece nel determinare l'epitimia il confessore dovrebbe considerare solo i seguenti fattori: la misericordia di Dio (doc. 3), il suo proprio giudizio (doc. 30), quale tipo di penitenza un penitente può o vuole accettare (doc. 28 e 29). Secondo van de Paverd, questa attitudine significa togliere valore alle regole penitenziali tradizionali, dunque essa può spiegare perché si vuole adattare il *Kanonarion*. Perciò "Adaptor". Si noti che questo non significa necessariamente maggiore mitezza penitenziale. Nota lo stesso van de Paverd: "Prendendo in considerazione la preferenza del penitente poteva significare che qualcuno che aveva peccato poco ricevesse un regime severo di digiuno e di preghiere" (p. 292). Anche "Adaptor" per altro sembra "aver accettato la scomunica come parte dell'epitimia

così come digiuno e preghiera" (p. 292). Proprio come il "Confessore" poi anche "Adaptor" non descrive una riconciliazione del penitente dopo la fine della scomunica (*ibidem*).

Un secondo autore è pensato da van de Paverd per due sezioni della seconda parte: quella dedicata alle regole che fissano i tempi della scomunica per specifici peccati (docc. 46-51); un'altra che parla del regime di digiuno e di preghiera (docc. 62-74) con una curiosa offerta di opzione su due modi di regime di digiuno. Secondo l'A. la parte sulle scomuniche sarebbe incompatibile con l'attitudine dell'"Adaptor": dunque deve essere di un altro autore. Ora, i docc. 51 e 53 gli danno l'impressione (così!) che l'autore di docc. 46-51 sia lo stesso di docc. 62-74. Poiché il doc. 45 attribuisce la seconda parte a un Basilio, discepolo del grande Basilio, allora l'autore di questa parte può essere considerato Basilio il monaco. Così lo descrive a p. 292: "Un secondo autore, Basilio il monaco, non era d'accordo con la visione del primo sulla responsabilità del confessore e aggiunse al rito un certo numero di ben fissate epitimie per peccati specifici. Poiché egli dipendeva dal *Kanonarion*, dà epitimie solo per peccati sessuali".

Il terzo autore sarebbe il "Supplementor", cioè l'autore dei supplementi che van de Paverd vede nei docc. 2 (*Arranz*, 154, r. 13-156, r. 4); 20-21; 41-42; 50; 52; 54-61. Si riferisce a se stesso come "l'umile" (*ho tapeinos ego*): docc. 22,41,58. Van de Paverd così dice di lui a p. 292: "Un terzo autore rimpiangeva che passi del *Kanonarion* fossero stati omessi e li inserì nelle sezioni dei suoi predecessori. Doc. 55 mostra che non conosceva una preghiera o rito di riconciliazione finale".

Riguardo alla datazione della *Didascalia Patrum*, l'A. conclude che essa "fu certamente scritta in qualche luogo tra 730 e 1028, ma si può sostenere che ciò ebbe luogo tra il 730 e il X secolo, e anche tra 730 e l'inizio del secolo IX" (p. 201). In effetti, per lui il *terminus post quem* è sicuro, perché è stata scritta dopo il *Kanonarion*; non è sicuro il *terminus ante quem*. Se si ritiene che il decreto *Quotiescumque* echeggi una compilazione che include tanto il *Kanonarion* quanto la *Didascalia* allora si deve dire che all'inizio del sec. IX era già stato scritto. Altrimenti si fanno le altre ipotesi; in ogni caso prima del 1028, giacché in quella data muore Eutimio l'Ibero (955/960-1028) che ne inserisce delle parti nella sua traduzione del rito del "Confessore" (pp. 200-201).

Da tutto quel che abbiamo fin qui esposto credo appaia confermato quanto detto in precedenza, cioè che l'opera di van de Paverd — autore per altro ben conosciuto per la sua qualità scientifica — è davvero un'opera di grande impegno, che rivela amplissima ricerca e grande sforzo analitico. La dettagliatissima lettura dei testi operata da van de Paverd solleciterà sicuramente gli specialisti ad un lavoro attento di verifica e di controllo e ciò porterà indubbiamente ad un avanzamento delle nostro conoscenze sull'evoluzione del rito della penitenza in Oriente.

Le ipotesi avanzate da van de Paverd sono tante e di vario rilievo; alcune in particolare fanno riferimento a passaggi assai significativi e poco conosciuti, come ad esempio la formazione del primo rito penitenziale o anche l'inizio dell'uso penitenziale del digiuno e della preghiera.

Che tuttavia il poderoso lavoro di van de Paverd apra probabilmente più questioni di quante ne chiuda lo rivelano bene le parole con le quali egli sigilla il volume. Assomigliano più a un elenco di domande che ad una serie di conclusioni certe:

"È ovvio che gli autori del *Kanonarion* e della *Didascalia Patrum* non erano grandi teologi, canonisti o scrittori (e l'abilità dei loro copisti era altrettanto povera). Sembra che teologi più dotati, anche quando erano vescovi, erano troppo presi da questioni dogmatiche per essere interessati ad una riforma della pratica penitenziale, oppure erano soddisfatti dello *status quo*. Al tempo di Giovanni il Confessore e di Simeone il Teologo c'era una situazione nella quale un confessore imponeva penitenze severissime, un altro invece epitimie molto miti (vedi 40,8-42,3 e commento); di conseguenza, un tempo di grande arbitrarietà. O dovrebbe essere spiegata l'indifferenza dei vescovi e dei teologi con il fatto che confessione e penitenza erano interamente una sfera di attività dei monaci? Dobbiamo aspettare fino a Simeone (949?-1022) per vedere un importante teologo discutere la confessione, ma anch'egli invita i suoi "fratelli e padri" ad essere uomini santi e non fornisce loro linee guida concrete" (p. 292).

Molte le domande quindi con le quali il volume si conclude. Ad esse, mi permetto di aggiungerne un'altra, che ritengo autorizzata dallo studio di van de Paverd.

È davvero da escludersi la paternità che la tradizione attribuisce alla prima redazione del *Kanonarion*, quella cioè del patriarca Giovanni il Digiunatore? Secondo van de Paverd, stabilita la stratificazione dell'opera, niente osta a porre la prima redazione in un tempo compatibile con tale paternità: l'unica obiezione che rimane è quella ricordata sopra, per la quale è più spiegabile l'attribuzione a un personaggio famoso del testo di una persona oscura che non viceversa. L'obiezione è plausibile. Tuttavia, secondo le conclusioni dell'A., questo *oscuro* Giovanni monaco deve essere stato uno che ha vissuto intorno al tempo del patriarca, uno che pur confessando poche persone (solo uomini, secondo van de Paverd) si è sentito spinto a stendere per scritto un testo penitenziale e ha addirittura avuto l'ardire di introdurre per primo come penitenza il digiuno... Una simile descrizione del monaco Giovanni fa per lo meno pensare che *egli non si sentisse molto oscuro* e che ritenesse di poter fare qualcosa per introdurre il digiuno nella vita penitenziale della Chiesa, proprio il digiuno. Non potrebbe dunque essere stato davvero Giovanni il digiunatore il primo a partorire alla storia il *Kanonarion*?

B. Petrà

Abba PIETROS (Alberico) Ghebresellasie, *Il Feudo di Maria. Identità Cristiana e devozione Mariana del popolo Abissino (Etiopia/Eritrea)*, Azienda tipolitografica – ANET, Corigliano d'Otranto (Le), 2007, pp. 219 + 4, s.i.p.

Il volume di Abba Pietros Ghebresellasie (d'ora in avanti PG) offre una descrizione sintetica, densa e squisita dell'identità cristiana del popolo dell'Abissinia.

PG non si sofferma ad analizzare lo sfuggente concetto di "Abissinia". Abbiamo soltanto un'affermazione lapidaria all'inizio (p. 7), "Habescia/Abissino (= razza meticcia)", e un inciso che recita "Abissinia, per la razza mista che vi abita" (p. 27). Si tratta dell'interpretazione popolare che comincia ad acquistare visibilità con Hiob Ludolf (*Historia Aethiopica*, cap. 1,1,1): "Habesh colluviem vel mixturam gentium denotat"; una lettura che ha poi conosciuto un crescendo di contestatazioni da indagini e scoperte successive. È stata evocata la testimonianza di geroglifici egiziani con "ḫbsty = sud arabico". Nell'arabo classico, *al-Ḥabaš* designa in primo luogo "*ǧins min as-sūdān* = una certa razza di neri". PG disegna una panoramica agile, che ripercorre a grandi linee le origini, la spiritualità e vari aspetti dell'antropologia dell'orbe abissino.

Il libro consta di due parti principali, con rispettivamente 16 e 12 capitoli. Ciascun capitolo si compone di vari sottotitoli, quasi sempre brevi flash, ma che allo stesso tempo sono vivaci pennellate che catturano l'attenzione del lettore. La prima parte si occupa di un ampio ventaglio di tematiche riguardanti l'esperienza religiosa remota e attuale del popolo abissino. La selezione e l'assortimento degli argomenti sembrano dettati più che altro dal cuore. La seconda parte si concentra sul legame privilegiato dei cristiani d'Abissinia alla Madre di Dio. È un lavoro da cui traspare la vasta erudizione e la sicurezza dell'autore, tant'è che PG non si preoccupa di offrire sistematicamente i necessari rimandi, anche laddove sarebbe stato opportuno farlo. Se da una parte un libro sprovvisto di note, forse si legge con meno fatica e più volentieri, d'altra parte il lettore che esige dati e argomentazioni suffragati da fonti o che desidera approfondire gli elementi di suo interesse dovrà cercare rimedi per conto proprio. Il titolo del libro, "Il Feudo di Maria" è una celebre espressione, tratta dal *Libro del Patto della Misericordia* che esprime il rapporto di singolare predilezione che unisce la Madre di Dio al popolo etiopico. Lo scopo dichiarato del volume è quello di colmare le lacune "di molti scrittori 'ferenj' (bianchi) sulle cose nostre" e di rettificare "qualche informazione imprecisa" (p. 8). Il lavoro scaturisce anche da altri desideri, accennati, ma non apertamente confessati dall'autore. L'impianto teorico di PG si basa su due premesse fondamentali e ogni argomento deriva da esse e intorno ad esse gravita. L'autore è convinto che l'Etiopia sia una nazione "antica" e "grande". PG scrive: "Molti studiosi asseriscono che quando la Bibbia e la letteratura antica citano il nome 'Etiopia' non intendono l'attuale nazione che, a loro dire, si è sempre chiamata 'Abissinia', ..., ma che intendano innanzitutto la Nubia, cioè quella vasta terra che va dalla diga di Assuan fino alla confluenza dei due Nili, l'attuale Khartoum ... l'antica Soba" (pp. 27-28). PG conclude: "Una cosa è certa: che l'Etiopia attuale fosse molto più vasta e divisa in vari regni" (p. 29). Nella formidabile impresa di proporre e difendere questa tesi, gli scavi archeologici di PG iniziano dall'Antico Testamento. L'autore chiama in causa versetti, fatti, personaggi dell'Antico Testamento (fra di essi brilla la regina di Saba) per "dimostrare" che il popolo, la lingua e tutte le espressioni socio-culturali della "Grande Etiopia" sono di matrice (ebraica), biblica. "Le nostre radici sono ebraiche": questa è la seconda struttura teorica di PG. "L'aratro è ancora quello dei tempi biblici ... (Ger 28,13) ... Ogni contadino si alza all'alba presto, come Mosè

(Es 34,4; Giobbe 1,5)" (p. 21). Il quinto sottotitolo del primo capitolo dice: "Gli strumenti musicali biblici ancora in uso". Nella rappresentazione fotografica degli strumenti musicali, al primo posto appare il "menanaim ebraico" che secondo PG corrisponde al sistro (p. 24). Si tratta del medesimo accostamento che Ullendorff compie del ṣänaṣəl con il Mena'ane'im = sistro (*The Ethiopians*, p. 172). È doveroso puntualizzare che nella Bibbia מְנַעַנְעִים è un *hapax legomenon*: il termine, dal significato oscuro, ricorre solo in 2Sam 6,5 (*Encyclopaedia Judaica* 12, col. 564). Che cosa dirà l'Egitto dei faraoni a proposito del sistro, sua creazione? Da rilevare, per inciso, che PG sorpassa ampiamente Ullendorff, quanto a zelo nel rivendicare origini ebraiche in ogni piega della lingua, delle espressioni religiose e culturali etiopiche. PG scorge riflessi biblici anche nell'alimentazione abissina, come ad esempio "... li ceci e le fave, 2Sam 17,28" e inesorabilmente il peperoncino, che sarebbe anch'esso appannaggio biblico, "corrispondente alla *harroset* ebraica, quella di Mt 26,23" (p. 19). È ben noto che il *bärbärä* = *capsicum annuum* (nulla a che spartire con l'*harroset*), ossia, il peperoncino in polvere o in pasta, insieme all'*ənǧära* è "una bandiera" nella quale ogni etio-eritreo si riconosce, e li ritiene come parte imprescindible della propria identità culturale. Anche se, ironia della sorte, il peperoncino proviene dal Sud-America ed è stato introdotto in Etiopia da esploratori portoghesi.

Nel Capitolo 5 che si intitola: "La predicazione del Vangelo", PG lancia una mega-iperbole: "Si può supporre con fondamento che pellegrini etiopi di Gerusalemme si siano certamente imbattutti in Cristo vivo" (p. 36). Questa è, in breve, "l'identità" che il titolo del volume promette di tracciare. È dunque opportuno prendere atto, che se questa è la visione (trasognata) dell'autore, nelle varie analisi del lavoro bisognerà rinunciare ad ogni pretesa di rigore scientifico. Si dovrà rinunciare alla pretesa di distacco emotivo e di neutralità che "deve" caratterizzare la ricerca scientifica. Con questo non si vuole in alcun modo emettere un decreto di invalidità nei confronti dell'opera perché si tratta di una scelta pensata, con obiettivi precisi che meritano rispetto. La molla dell'"Abba Pietros pensiero" è un sussulto di orgoglio ancestrale, un orgoglio deluso dalla crescente crisi di identità e conseguente disgregazione di quel popolo che vanta le sue origini nella regina di Saba e Salomone. Crisi di identità di un popolo che si riconosce nella paternità dell'eunuco della regina Candace, il primo etiope battezzato da un Apostolo, diventato poi a sua volta evangelizzatore. Quello di PG è uno sguardo malinconico e speranzoso rivolto ad un Cristianesimo della prima ora, "secondo" a nessuno; un rigagnolo scaturito dalla sorgente stessa, che ha resistito alla prova di tanti fuochi e che deve dunque continuare a vivere. Tutto il resto è una mera cornice dell'affresco di PG il quale va applaudito per l'energia che ha generosamente investito in questo lavoro. La fatica traspare chiaramente nella difficile operazione di concepire le idee nella lingua madre per poi trasferirle in lingua italiana. Il linguaggio, decisamente colloquiale, seppur spesso disarmante e lusinghiero, non ha alcuna pretesa di letterarietà. Anzi, PG esordisce mettendo cautamente le mani avanti e proclamando "di non essere uno scrittore ma ... anche la lucciola illumina come può!" (p. 9). Gli innumerevoli errori ortografici e grammaticali potevano essere tranquillamente evitati, affidando il

manoscritto ad un revisore coscienzioso. Il libro, che pur si sofferma a lungo sul passato, soprattutto su quello "glorioso", sembra essere sostanzialmente rivolto verso il futuro. Il capitolo 7: "La Chiesa Tewahdo' Ortodossa e il Monofisismo Moderato" (pp. 42-48) riassume le vicende che hanno portato alla rottura fra le Chiese che hanno aderito al Concilio di Calcedionia (451) e quelle invece che da esso si sono dissociate. La scelta di questo titolo non pare molto felice. Le chiese pre-calcedonensi non si riconoscono affatto nell'appellativo "monofisiti", anzi lo respingono con tutte le loro forze come una calunnia e ricorrono a precisazioni sottili, affermando che il loro credo non è *mono-physis*, bensì *mia-physis*. I loro sentimenti dovevano essere presi seriamente in considerazione. La parola "monofisismo" perpetua l'incomprensione, e la qualifica "moderato" potrebbe suonare come una vacua pretesa di apertura al dialogo.

Dal capitolo ottavo in poi entra in scena "La Chiesa Cattolica in Etiopia-Eritrea". L'autore tratteggia per sommi capi le alterne vicende che hanno segnato le relazioni tra gli etiopi, la Sede di Pietro e le nazioni cristiane dell'Occidente. Non poteva mancare la menzione del Portogallo e la sua missione che ha riscattato l'Etiopia cristiana dalla furia devastatrice di Aḥmäd Grañ (1527-1542), l'imam che ha sferrato un'imponente aggressione contro l'identità cristiana del mitico impero del "Prete Gianni". Stranamente, PG concede appena 27 righe (pp. 53-54) alla violenta campagna di Grañ che cambierà in maniera decisiva gli equilibri politico-religiosi dell'Etiopia cristiana. Uno dei contributi più preziosi della prima parte di questo volume sono alcune prospettive per un cammino in comune fra la Chiesa Ortodossa Etio-Eritrea e la Chiesa Cattolica. È un segno di maturità, oltre che di sano realismo, il fatto che in questo volume non vi sia nessun rigurgito di quell'anti-latinismo, sempre in agguato, e che dalla Chiesa Cattolica Etio-Eritrea tenta di rimuovere tutto ciò che è "in odore di latino": spesso senza offrire alternative. Trovo estremamente positive affermazioni come: "... L'uso della S. Messa quotidiana, anche se non vi si celebrasse una festa particolare, nella forma di Messa 'letta' è molto apprezzabile... Così pure la Salve Regina cantata in tono ezl ... insieme alla recita del S. Rosario ... Inoltre i Missionari Cattolici hanno introdotto nel paese tutta la devozione a Gesù Eucarestia fuori dalla S. Messa: Adorazioni Eucaristiche... Nel "Credo Niceno" della S. Messa è stato introdotto anche il 'Filioque' che la Chiesa Tewahdò non accetta... La Chiesa Cattolica Etio-Eritrea si può dire 'latinizzata' con profitto, nel pensiero teologico, morale e spirituale e nell'ordinamento giuridico" (*passim* ... pp. 59-61). Una cosa è infatti certa: indietro non si può più tornare! Si alimenterebbe solo confusione tra i fedeli. Le esternazioni di PG hanno una valenza particolare se si considera che chi le pronuncia è un autorevole membro di una comunità religiosa che in Etiopia e in Eritrea è vista come il baluardo del Rito Gəʿəz. Molte informazioni di carattere antropologico sono contributi originali. Di capitale importanza la netta condanna "dell'abominevole pratica della circoncisione, dell'infibulazione, delle mutilazioni più o meno gravi delle parti eccitabili e zona adiacente della donna per poi cucire e scucire, operazioni assai dolorose e blasfeme per la dignità delle ragazze" (p. 132). E per fortuna, almeno in questa circostanza, PG cambia rotta nella sua lettura dei testi biblici. C'è tanto coraggio da parte

di PG nell'infrangere il datato tabù che copre l'infamia del tacito eccidio di bambini che al momento della nascita mostrano segni di deformazioni fisiche, cioè la prassi brutale delle levatrici che soffocano a morte neonati handicappati (pp. 134-135). Più o meno sulla stessa lunghezza d'onda il sottotitolo: "Devianze", che scopre i veli da un sottobosco di satanismo e di altre pratiche incompatibili con il Vangelo che convivono con il culto genuino (pp. 110-112). Sono zone d'ombra delle quali si fa fatica a parlare.

PG non tradisce la sua fama di giovialità e di umorismo. Il suo stile è sempre pacato, talvolta forse auto-ironico, anche quando tocca nervi scoperti, come il plurisecolare risentimento etiope (insistentemente espresso, ad esempio nella musica. Solo tre anni fa circa, una splendida voce femminile cantava: **አባይ ወንዛ ወንዙ ብዙ ነው መዘዙ ! አባይ አባይ የበረኸ ሲሳይ !** = "sono tante le insidie intorno all'Abbay e ai suoi corsi! Abbay! Abbay! Sei la cuccagna del deserto" [deserto = Sudanesi ed Egiziani]) intorno all'uso delle acque del Nilo: "L'Etiopia ha pagato la paternità di Alessandria, oltre all'oro, con il limo e le acque del Nilo azzurro, 'Abbay' (il grande), come viene chiamato in Etiopia. L'80% delle acque che arrivano in Egitto sono dell'Etiopia, e ci si sente consolati nel costatare che anche la S. Famiglia abbia bevuto le acque di Abbay" (p. 94). Come è stato già notato, qualsiasi "accanimento terapeutico" riguardante storia e filologia è fuori luogo. Le poche osservazioni che questa recensione propone sono intese soltanto a mettere in guardia il lettore (sprovveduto) perché non assuma ingenuamente i dati che l'autore offre e che soprattutto non li propaghi come verità accertate. La qualità delle analisi etimologiche di PG è eterogenea: nella maggior parte dei casi non reggono ad uno scrutinio con le lenti di ingrandimento. L'interpretazione del nome Menelik ("figlio del re" da una storpiatura dell'arabo), per quanto mi risulta, è una creatura (legittima) dell'autore. PG lo decodifica come "emenne lik = dal saggio" (p. 13). È una glossa linguisticamente insostenibile, ma servirà ugualmente ad accrescere il numero e il genere di interpretazioni del nome Menelik. Ludolf dice: "**ምንይልሕክ ፡ እብን ፡ እልሐኪም** *Menilehecum Ebn El-haqim*... Nomen Menilehec interpretantur aliqui, *sicut ille* alii: *quomodo mihi similem Deus creavit*; quorum neutrum ex Aethiopica lingua exculpi potest". Nella nota (r) Ludolf aggiunge: "video quidem alludi ad voces **መኑ ፡** Quis, & **ለሐኮ ፡** Creavit. Sed neque Etymologicè neque Syntacticè hae voces cohaerunt" (*Historia Aethiopica*, Vol. 4. L. II. c. 4). Un'altra lettura suggerisce: "Il figliolo (Menelik) riconobbe il padre (Salomone) che nell'ansia dell'attesa avrebbe ripetutamente detto del figliuolo: Che cosa dici? Che cosa dici? (Men-elek). Di qui il nome di Menelik" (Lincoln De Castro, *Nella terra dei Negus pagine raccolte in Abissinia*, Vol. Primo, Milano 1915, p. 94). Infine: "Quanto al significato dei nomi, per Menilek si potrebbe forse pensare a **ምን ፡ ይልህቅ ፡** 'quanto è grande, qual principe è!' " (Guidi, *Letteratura*, p. 47). Ugualmente curiosi, accostamenti come *Yom Kippur* a *Mesqel Kibur* (p. 7). Il nesso tra le due formule è esclusivamente onomatopeico. "Il giorno dell'espiazione" la prima e "la Croce gloriosa" la seconda. Ma questo è l'ermeneuta etiope. Siamo nell'alveo della tradizione: ciò che importa è il potenziale evocativo delle espressioni. L'interprete del nome Paolo Apostolo, nella sua lunga litania di interpretazioni dice: "Paolo vuol dire 'luce', come dice: 'e si ac-

camparono di fronte a Epaulos' " (Es 14,2 nella LXX). Si sa che in greco, ἔπαυλις, -εως significa "accampamento, luogo dove passare la notte", ma basta la somiglianza fonetica per allargare la forbice ermeneutica. Suscitano meno simpatia le cattive traduzioni dal Gə'əz. A p. 139, PG rende "Mekbebe" con "saggezza" anziché con "circolo, cerchio" (Dillmann, *Lexicon*, col. 848). Nella stessa pagina "Tsebele" viene tradotto con "sorgente" (come il tigrino e l'amarico) anziché con "polvere" (Dillmann, *Lexicon*, col. 1276). A p. 122, PG a Haiq affianca (lago): come l'amarico popolare. In realtà Ḥayq significa riva (di mare, di lago). Tale è il senso di ሐይቀ ፡ ባሕር in Gs 8,30; Mt 15,29; መንገለ ፡ ሐይቀ ፡ ግንሳሬጥ in Lc 5,1.2. Dillmann, *Lexicon*, col. 125, offre la corretta traduzione amarica ሐይቅ ፡ ዘ ፡ ዳር = Ḥayq, cioè costa. Un ultimo [mal]esempio di superficialità è Lebne Dingl che PG a p. 170 rende: "Vergine è il nostro cuore" invece di ልብነ ፡ ድንግል = "resina della Vergine". È la classica illusione che abbaglia le persone di lingua madre amarica, tigrina e tigrè: conoscere queste lingue equivarrebbe automaticamente a conoscere il Gə'əz. Niente di più pericoloso! La conoscenza del Gə'əz bisogna conquistarla sul campo. Con fatica. Il recensore si auspica che questo prezioso manuale possa essere presto tradotto, oltre che in inglese anche in lingue parlate in Eritrea e in Etiopia. Ovviamente, con i debiti emendamenti e la debita cura (ad esempio: adottare una traslitterazione omogenea, ... e poi la bibliografia!). In ogni caso i nostri complimenti ad Abba Pietros (Alberico) Ghebresellasie.

Tedros Abraha

PRIESS, Maija, *Die äthiopische Chrysostomos-Anaphora* [Aethiopistische Forschungen 68], Harrassowitz, Wiesbaden 2006, pp. XVI + 221, € 68,00.

Il volume di Maija Priess (MP) è la sua tesi dottorale concepita e condotta presso l'Asien-Afrika-Institut dell'Università di Hamburg. Si tratta essenzialmente del testo gə'əz con traduzione tedesca dell'anafora attribuita a San Giovanni Crisostomo (d'ora in poi GC), una delle preghiere eucaristiche più note e usate dalla Chiesa Ortodossa Täwaḥdo Etio-Eritrea e dalla Chiesa Cattolica Etio-Eritrea di rito gə'əz. Il testo (pp. 112-189) è preceduto da un'ampia introduzione nella quale MP presenta l'elenco delle abbreviazioni (pp. XII-XIII) e alcune spiegazioni di carattere tecnico (pp. XIV-XV). Nel paragrafo che riguarda l'ortografia (p. XV), MP dichiara di aver tralasciato le varianti che coinvolgono l'uso promiscuo delle lettere laringali, fricative e sibilanti "perchè nell'Etiopico antico è [un fenomeno] üblich/ häufig = abituale". Gli editori di testi critici gə'əz devono quasi sempre misurarsi con un'abbondante quantità di varianti che in termini pratici si traduce in esigenza di spazi voluminosi. Questo è forse uno dei motivi per cui essi scartano senza eccessivi scrupoli le lezioni con lettere promiscue e giustificano questa prassi sostenendo che si tratta di varianti adiafore. Sembrerebbe una decisione ragionevole. In realtà, anche i casi di promiscuità apparentemente banali devono essere monitorati con attenzione prima di deciderne la sorte. Infatti, nel gə'əz una sola lettera può fare una differenza fondamentale. Cito alcuni esempi: ሐለየ = cantare, e ኀለየ = pensare; ሠርሐ (con la ር pronunciata

doppia) = favorire, dare successo, accompagnare, e ሰርሐ = lavorare, faticare; ሠቀየ = affliggere, ሰቀየ = irrigare, irrorare; አመት = serva, ዓመት = anno; ጸምአ = avere sete, e ፀምአ = ascoltare. Talvolta gli interscambi di lettere e di ordine delle vocali oltre che ad essere indice di antichità, riflettono variazioni regionali. La preoccupazione per lo spessore dell'apparato critico non dovrebbe quindi essere un criterio determinante per escludere lezioni ritenute "indifferenti".

Merita una chiarificazione il paragrafo (sempre a p. XV) che si sofferma brevemente sull'interpunzione. MP giudica "etwas überspitzt" l'affermazione di Euringer che, a suo tempo, nei manoscritti etiopici aveva giustamente ravvisato la confusione nella punteggiatura ad opera dei copisti. Tutti quelli che si sono cimentati con opere tradotte in gə'əz e susseguentemente ricopiate da amanuensi non possono che sottoscrivere senza reticenze la constatazione di Euringer, definita "alquanto esagerata" da MP. Ci sono molti casi in cui, a causa di una punteggiatura esasperatamente disordinata, è possibile comprendere il senso della versione gə'əz soltanto attraverso la lettura dell'originale. L'introduzione vera e propria, che costituisce la parte più lunga del volume comprende le pagine 1-110. MP esordisce con due considerazioni di capitale importanza che illustrano il carattere della liturgia gə'əz e l'atteggiamento dei diretti interessati (degli utenti) nei confonti di essa. "Die Liturgie, die gleichzeitig im Himmel und auf der Erde gefeiert wird, ist das Zentrum des orthodox-christlischen Lebens ..." e aggiunge: "Das Dogma findet seinen eigentlichen Ausdruck nach der Überzeugung der orthodoxen Kirche nicht in theologischen Summen und Lehrbüchern, sondern in der Liturgie selbst ..." (p. 1). A p. 5 c'è una succinta descrizione dei contenuti del lavoro, che secondo l'autrice si articola in "tre parti principali". MP dichiara che nella prima parte principale intende offrire un sunto della storia della liturgia etiopica, la descrizione dei testimoni testuali e delle traduzioni disponibili di GC. Che si tratti delle traduzioni in lingue europee dev'essere sottinteso dall'autrice, dato che ci sono versioni di questa anafora, almeno in tigrino e amarico (e ultimamente in oromo) delle quali però MP non dice nulla. L'autrice si propone di svolgere un'analisi filologica e letteraria; di risalire alle fonti più importanti dell'anafora e di rintracciare le citazioni, anche se poi cerca di ridimensionare la portata della non facile impresa sottolineando che: "Die vollständige Wiedergabe aller vom Autor der Chrysostomos-Anaphora benutzten Quellen steht in dieser Arbeit dagegen nicht im Vordergrund" (p. 5).

La "seconda parte principale" presenterebbe una "edizione critica comparativa" di GC. Come testo base MP ha scelto መጽሐፈ ፡ ቅዳሴ ፡ መጽሐፈ ፡ ቅድሴ ፡ መዝገበ ፡ ዘደብረ ፡ ዓባይ = il libro della Messa (ቅድሴ = Messa, non è la traduzione ideale ma piuttosto convenzionale), il libro della Messa, testo/deposito di Däbrä 'Abbay. Addis Abäba 1984 Calendario Etiopico (= 1991/2 AD). MP giustifica la sorprendente scelta di adottare come "testo base" (già il concetto "testo base" è di per sé al centro di rissose discussioni) questa pubblicazione come segue. "Auch wenn sie in textkritischer Hinsicht nur als eine Variante unter anderen angesehen werden kann, trägt sie doch in ihrer gedruckten Form zu einer Vereinheitlichung der modernen liturgischen Praxis bei und geht damit wesentlich über die Hss hinaus". Questa è l'unica motivazione (esplicita) per cui MP ha pre-

ferito il testo stampato nel 1984. Bisogna comunque prendere atto che non c'è nessuna ingenuità in questa decisione. Anzi. A mio modesto avviso, si tratta di una scelta ben mirata, tutt'altro che casuale. Il monastero di "Däbrä 'Abbay" nella regione del Təgray (insieme a Säläkulla nel Wällo) è da lunghi secoli la cattedra più prestigiosa del "Mäzgäb", ossia, di tutto il ciclo scolastico relativo all'apprendimento della liturgia eucaristica. Servirsi di un'edizione che porta il marchio di Däbrä 'Abbay conferirebbe autorevolezza e garanzia al lavoro di MP. Tuttavia, in un'indagine scientifica "il marchio" non dispensa automaticamente dal rendere conto della natura di questo testo. MP non offre informazioni sul rapporto che il suo testo base ha con i manoscritti e con le varie edizioni stampate di GC. Al lettore bisognava illustrare quel "contributo di questo testo nell'unificazione della moderna prassi liturgica" di cui l'autrice parla. Per quanto mi risulta, nozioni come "unificazione dei testi", "moderna prassi liturgica" non sono realtà che attualmente caratterizzano né la Chiesa Ortodossa Täwaḥdo, né la Chiesa Cattolica di rito gəʿəz in Etiopia e in Eritrea. L'integrità e il decoro della prassi liturgica non sono mai stati vincolati a testi ufficialmente sanzionati ma alla memoria o tutt'al più al retroterra accademico dei celebranti. Il tramite dell'istruzione è l'oralità, e il principale serbatoio della scienza non è il codice bensì la memoria, da cui poi le preghiere individuali e comunitarie devono sgorgare. MP fa un paragone del testo base corredandolo con un apparato critico che si serve di diciotto manoscritti, "scelti" in base a tre criteri: età, leggibilità e integrità (p. 7). I codici utilizzati appartengono ad un periodo che va dal XVI al XVIII secolo. MP dice: "Mein Ziel ist es nicht, durch ein eklektisches Verfahren einen möglichst „guten" Text zu gewinnen" (p. 6). È una scelta metodologica importante che pone un serio interrogativo. Se lo scopo della critica testuale è "lo studio comparativo di tutta la tradizione manoscritta o a stampa di un dato testo, al fine di ricostruire fin dove è possibile la lezione originaria" (Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani (ed.), *Vocabolario della Lingua Italiana*, Milano 1986, p. 1008), precludere a priori qualsiasi tentativo di recupero della *Vorlage* mina le fondamenta della ricerca testuale e limita il valore dell'apparato critico. MP giustifica questa sua scelta dicendo: "denn die Hss sind authentische Gebrauchstexte, und eine Hs ist nicht *per se* „maßgeblicher" als eine andere" (p. 6). Può essere un'argomentazione convincente? Cosa dire allora, ad esempio, dei testi biblici? Non sono forse anch'essi testi di perenne uso (anche e soprattutto liturgico)? Se un manoscritto non è di valore più decisivo di un altro, perchè allora MP nella pagina seguente, tra le centinaia di codici ne sceglie soltanto alcuni, in base ai summenzionati tre criteri? Ugualmente discutibile l'affermazione che conclude la sezione che si occupa dei codici: "Ein Stemma der aufgeführten Handschriften aufzustellen, ist sinnlos, da es keine inhaltliche Information böte" (p. 15). Detto questo, a MP bisogna riconoscere il merito di aver messo a fuoco le questioni testuali più importanti. Sono invece più problematiche le risposte, per lo più rinunciatarie, e la metodologia. Difficile vedere un contributo utile per la storia del testo in una riedizione di una recensione che ha meno di vent'anni. Sembra che la fatica di elaborare un'idea sull'evoluzione del testo di GC, in base ad una lettura attenta dell'apparato critico

sia stata delegata al lettore. Eppure MP, a p. 18 offre una triplice classificazione dei manoscritti nella quale si parla di un primo gruppo di codici rappresentato da un testo *antiquior* e *brevior*, riprodotto nella pubblicazione del Dillmann. I principi più elementari di critica testuale incoraggiano, per ovvi e solidi motivi, a prediligere la *lectio brevior* e la *lectio difficilior*.

Anche nel caso dell'anafora di GC sarebbe stato più conveniente seguire questa strada maestra, se l'obiettivo del lavoro di MP è quello di offrire una "textkritische Edition" (p. 110). MP si limita a fornire pochissimi elementi riguardanti l'identikit dei diciotto codici impiegati nell'apparato critico. C'è una media di due righe di descrizione per ciascun manoscritto (pp. 14-15). Una delle omissioni più notevoli è la mancata analisi delle rubriche nelle tre principali fasi dell'evoluzione testuale. Per la sua traduzione tedesca, MP è partita con il vantaggio di otto traduzioni in lingue europee, tra cui la versione tedesca dell'esimio biblista e semitista Sebastian Euringer che ha al suo attivo numerose pubblicazioni e traduzioni di testi liturgici e biblici in lingua gəʿəz. Alcune delle traduzioni usate da MP sono munite di note, che tra le altre indicazioni suppliscono i rimandi biblici. Non si è tenuto conto invece della traduzione di GC ad opera di E. Fritsch, B. Cogavin, *The Ethiopian Rite Missal: for weekday celebrations of the Eucharist with seven anaphoras*, Addis Ababa 2002, pp. 117-130. Il testo non compare neanche nella bibliografia. Alla nuova versione tedesca di MP (la "terza parte principale") è doveroso riconoscere il merito di aver svolto un discernimento attento ed una laboriosa rettifica delle traduzioni precedenti. Non mancano però traduzioni di MP che lasciano a desiderare. Cito alcuni degli esempi più eclatanti. **መልአከ ፡ ምክሩ** a p. 122, nella colonna accanto viene reso con "den Gesandten Seines Ratschlusses". Euringer ha tradotto correttamente: "Engel Seines Ratschlusses". L'appellativo **መልአክ** = "angelo", riferito a Gesù si trova nella versione gəʿəz di Eb 12,2 e riecheggia testi veterotestamentari come Ml 3,1 e risente di influssi della letteratura apocrifa come l'Ascensione di Isaia. A p. 129, MP traduce **ኮነ ፡ ሰብአ ፡ ፍጹመ ፡ ዘእንበለ ፡ ኃጢአት** con: "Er wurde vollkommener Mensch, der ohne Sünde [war]". Si tratta di un linguaggio mutuato da Eb 4,15. **ዘእንበለ** in questo contesto significa: "außer, mit Ausnahme". A p. 187 si legge "Zu eurem Guten, zu eurem Guten, zu eurem Guten" per **ሠናየ ፡ ለክሙ ፡ ሠናየ ፡ ለክሙ ፡ ሠናየ ፡ ለክሙ**. La traduzione più accurata di questo testo è la versione latina che appare nella nota n. 485: "Bonum vobis". Si è già detto che "la prima parte principale" si propone di occuparsi delle fonti di GC. MP ha svolto una disamina di ampio respiro nel perseguire le piste che riconducono alle sorgenti dell'anafora crisostomica.

La concisione e la densità sono una delle alte qualità scientifiche che caratterizzano questa e molte altre sezioni del lavoro di MP. Tuttavia l'influsso delle fonti chiamate in causa da MP, su GC è generico. Nelle pp. 38-40, 44, MP sostiene che il "Qerlos", ossia il *Corpus Cirillianum* sia "senza dubbio la fonte più importante di GC" e a p. 109 si legge che il Qerlos è "viel zitiert". Si tratta di affermazioni non suffragate da indicazioni precise sulla parentela tra le due opere. Mancano riscontri chiari che consentano di esprimersi con toni così decisi, soprattutto nelle note che accompagnano la traduzione. A parte alcuni sparuti

rinvii al **መጽሐፈ ፡ ግንዘት** = "Cerimoniale dei Defunti", nella traduzione dell'anafora non c'è una singola nota che rimanda al Qerlos e alle varie opere che avrebbero ispirato GC. Sempre a proposito delle fonti, a p. 51 MP dice: "der Oktateuch und die Psalmen des Alten Testaments bieten die Grundlage für den Schöpfungsbericht am Anfang der JC". Nelle note della traduzione non ci sono tracce di Giosuè, Giudici e Rut. L'insistente accostamento della struttura di questa anafora con il Credo Niceno (pp. 59-61, 109) è difficilmente percettibile al lettore. Le differenze semantiche tra i due testi sono comprensibilmente abissali. C'è infatti una considerevole distanza fra Nicea e Calcedonia. L'impostazione e soprattutto le proporzioni nella professione di fede in Dio, Padre (pochissime battute nel Credo Niceno, 20 paragrafi in GC), Figlio e Spirito Santo di GC sono diverse rispetto a quelle del testo del Credo Niceno, per cui è difficile vedere in GC un calco del Credo Niceno. L'assenza di tematiche quali la venerazione del Sabato, l'insofferenza per i Giudei e il ruolo decisamente marginale della Madonna, induce MP a ipotizzare che il compositore di GC fosse un "Gegner", un oppositore del re Zär'a Yaə'qob (1434-1468). Si tratta di un *argumentum a silentio* che peraltro ripropone, senza dirlo, la *ratio* interpretativa (meramente ipotetica) di Getatchew Haile sul medesimo argomento (cf. "Religious controversies and the growth of Ethiopic literature in the fourteenth and fifteenth centuries", OC 65 [1981] 102-136.). Ci si auspica che gli studiosi che citeranno questo volume non si scordino che MP conclude la sua sezione sull'autore con l'unica affermazione che in ultima analisi conta: "die eigentliche Autorschaft bleibt jedoch ungeklärt" (p. 58). Non ci sono ancora certezze per quanto riguarda l'identità dell'autore. Bisogna attendere. MP formula alcune ipotesi sull'eventuale periodo di composizione dell'anafora e rilancia l'idea del periodo del re Zär'a Yaə'qob, o almeno il XV secolo con (le non specificate) dispute dogmatiche di allora, come possibile *Sitz-im-Leben* della composizione di GC. Ancora una volta MP termina la sua disquisizione sulla data riconoscendo che: "Wann diese Anaphora genau verfasst wurde, ist nicht bekannt" (p. 59). Non si sa esattamente quando questa anafora sia stata composta. A MP è sfuggito un dettaglio che forse sarebbe stato utile a valutare diversamente la data di composizione dell'anafora crisostomica. Il *Gädl* (Agone) di Abunä Tadewos cita (esplicitamente) il seguente passo di GC **የማኑ ፡ እዴ ፡ መዝራእቱ ፡ ኃይሉ ፡ ወጥበቡ ፡ ለአቡሁ ።** (Cf. V. Six, *Die Vita des Abuna Tādēwos von Dabra Māryām im Ṭānāsee, Text, Übersetzung und Kommentar*, VOHD, Supplementband 18, Wiesbaden 1975. Testo a p. 238; versione tedesca e nota a p. 239). Abunä Tadewos è un monaco, parente del celebre Abunä Täklähaymanot (XIII/XIV sec.) vissuto all'epoca del re 'Amdä Ṣəyon (1314-1344) ed è il fondatore del monastero di Däbrä Maryam nell'isola di Däbrä Maryam nel lago Ṭana. Abunä Tadewos sarebbe morto intorno al 1341/42/47. Il suo *Gädl* (attualmente reperibile in codici della fine del XIX inizio del XX secolo) proclama che l'agiografo è tale Mäba'a Ṣəyon e il copista Zämikael che lo avrebbe trascritto all'epoca di Dawit I (1379/80-1413) (Ib., p. 40). La testimonianza di questo codice indicherebbe una data che porta indietro GC di almeno un secolo abbondante rispetto a quella ipotizzata da MP. Lodevole l'energia che l'autrice impiega sia nell'introduzione che nella traduzione nello sforzo di offrire spiegazioni a

diversi termini. Il criterio in base al quale i termini da spiegare sono stati scelti non è comunque chiaro. Ugualmente problematica la metodologia: non si vede l'utilità di trascrivere tutti i significati di un lemma così come sono stati elencati dai lessici di Dillmann e da Leslau (il grande escluso è il prezioso testo del Maestro Kidanä Wäld Kəfle, *Mäṣḥafä Säwasəw Wägəs Wämäzgäbä Qalat Ḥaddis* [Libro di Grammatica e del Verbo e Nuovo Dizionario], Addis Ababa, 1948 [Calendario Etiopico]). L'aiuto che il filologo apporta è quello di identificare il significato più consono al contesto specifico.

Alcuni termini liturgici "chiave" non sono stati trattati adeguatamente. Non si può sorvolare la decodificazione del sottile e poliedrico sostantivo verbale **ቅድሳት**, che ricorre nell'Ordinario della Messa, nella pre-anafora e nell'anafora. MP lo rende giustamente con "Heiligkeit" e "Heiligtümer", tuttavia i vari significati di **ቅድሳት** elencati nella nota 108 a p. 131 non aiutano a comprenderne la portata piena. Da rilevare, per inciso, che in tutti gli studi fatti sinora, non si è tenuto conto dell'interpretazione tradizionale, indispensabile per aver una migliore comprensione del termine **ቅድሳት**. La tradizione offre una duplice chiave di lettura di questo lemma. Esso può significare: distinto, separato. Ce lo attesta l'esegesi di 1Cor 16,20 **ተአምኁ ፡ በበይናቲክሙ ፡ በአምኃ ፡ ቅድሳት** = "salutatevi a vicenda con un saluto santo/separato". In secondo luogo, **ቅድሳት** significa "Eucarestia". Prima della distribuzione delle sacre specie, il sacerdote celebrante intona il canto **ቅድሳት ፡ ለቅዱሳን** = "le cose sante ai santi" e gli interpreti. dicono che questa espressione indica il Corpo e il Sangue di Cristo (Cf. Gärima [Mämhər, poi Abunä Mikael], ed., *Mäṣḥafä Qəddase. Käqädmo Abbatoc siwärd siwwarräd yämäṭṭaw nəbabnna tərgwamew.* [Il Messale. Come è stato trasmesso dai Padri antichi. Testo e commenti]. Addis Ababa 1918 [AM], p. 133). La parte che tratta "temi teologici scelti" (pp. 63-108) è ricca e sarebbe stata ancora più interessante se per le sue esposizioni MP si fosse servita dei testi originali in lingua gəʿəz. Ogni prodotto umano per quanto perfetto possa essere è sempre perfettibile, per cui anche nell'importante lavoro di MP non mancano alcuni punti che necessitano rettifiche. Mi limito a citarne due. A p. 21 nella nota n. 48, MP scrive: "Das einzige philosophische Werk in Gəʿəz ist **መጽሐፈ ፡ ፈላስፋ ፡ ጠቢባን** „Buch der weisen Philosophen" ... ". Cosa dire del classico **ሐተታ ፡ ዘዘርአ ፡ ያዕቆብ ፡ ወወልደ ፡ ሕይወት ።** Ḥatäta zäZär'a Yaʿəqob wäWäldä Ḥəywät, "Il Trattato di Zär'a Yaʿaqob e di Wälda Ḥaywät" (1667), del *Fisiologo* (una delle prime traduzioni in gəʿəz) della *Vita e Massime di Skəndəs*, e non solo? Nella nota n. 29 a p. 128, MP giudica errata la cifra 70 e nella nota 98 nella pagina seguente, l'autrice osserva: Zahl '70' err C. **ሰብእ** "Mensch" und **ሰብዓ** "siebzig". In realtà non si tratta di un errore ma di una tachigrafia, un accorgimento stenografico ben noto ai copisti etiopi. E non è l'unico: in diversi codici si riscontra **፳ኤል**, una tachigrafia per "Israele". Un ultimo rilievo critico riguarda i difetti e gli errori di carattere tipografico. Diverse lettere con la vocalizzazione del secondo ordine non sono esteticamente presentabili. Ad esempio la **ኩ** di **ይኩን** (p. 114, par. 3); **ዑ** di **አጽምዑ** (stesso par.); **ዉ** di **ዘተዐዉቀ** (p. 120, par. 14). Anche l'occhio vuole la sua parte! C'è un problema cronico con la lettera **ኄ** che è stata sempre saltata. Si vedano le pp.: 136 ultima riga; 138 n. 41; 166 n. 82; 168; 172 n. 87; 174, tutto il par. 91. In tutto il

volume ricorrono termini gə'əz con spazi vuoti tra una lettera e l'altra, come ad esempio nelle pp. 88, 92, 94. Nell'edizione gə'əz dell'anafora sarebbe stato assai utile e doveroso evidenziare le rubriche. Magari in *rubrum*. Il "testo base" stesso, almeno nella veste presentata da MP, oltre al già menzionato fatto che le rubriche non sono evidenziate, non è scevro da errori ortografici che trapelano fin dalla prima pagina, dove nella seconda riga si legge **ርዕስ** e **ውምስለ**; oppure **ዕትወ.** invece di **እትው** a p. 186.

La bibliografia poteva essere curata meglio. Oltre alle omissioni di materiale di prima mano mancano firme storiche come Teklemaryam Semharay Sellim, il pioniere dei liturgisti abissini. Inoltre, occorreva fare una cernita più attenta del materiale usato. In questo sforzo forse il ruolo dei moderatori della tesi poteva essere più incisivo. Per quanto il candidato possa impegnarsi, non sempre può essere in grado di vagliare adeguatamente le fonti. Concludendo questa recensione voglio complimetarmi con la collega Maija Priess per vari motivi. Innanzitutto per la sua passione per la lingua gə'əz e per la sua eccellente conoscenza dell'amarico. Maija Priess, come docente di gə'əz, entra nel novero delle donne illustri che siedono sulla cattedra della lingua gə'əz, e in Etiopia esse hanno sempre riscosso stima e sono state premiate da un ampio seguito di discepoli. La sua dedizione alle lingue etiopiche è un elemento basilare che ha determinato il valore della sua ricerca. Con la pubblicazione dell'anafora crisostomica, MP rilancia l'esigenza di perseguire una branca che non ha ancora attirato la debita attenzione degli etiopisti e dei liturgisti. Sottoscrivo pienamente la speranza che MP esprime nella sua pagina (XI) dei ringraziamenti: "Mit der Veröffentlichung des Bandes hoffe ich einen Beitrag zum besseren Verständnis der Äthiopisch-Orthodoxen Theologie und Frömmigkeit zu leisten". Il recensore si auspica che MP abbia dato inizio ad un lavoro che proceda con una edizione critica che includa le note musicali, parte integrante della liturgia. In questa impegnativa impresa è indispensabile tenere conto dei commentari *andəmta*. La voce *andəmta* nel presente lavoro fa capolino soltanto un paio di volte, in due note a pie' di pagina (pp. 75 e 94). La recente effervescenza di pubblicazioni di commentari *andəmta* in Etiopia e in Eritrea, di proporzioni senza precendenti nella storia, è un segnale inequivocabile che essi sono strumenti di lavoro indispensabili per sondare le ricchezze spirituali della Chiesa Ortodossa Täwaḥdo.

Tedros Abraha

RAZZANO, Luigi, *L'estasi del bello nella sofiologia di S.N. Bulgakov*, Città Nuova Editrice, Roma 2006, pp. 342, € 24,00.

The present work offers not merely an elaboration of S.N. Bulgakov's aesthetics, but also sketches out the author's own personal views for fashioning a needed theological aesthetics. Normally such a twofold presentation would be criticized for "reading into" the work of the primary author being analyzed, in this case an esteemed Russian sophiologist, but not in this instance — and for a

simple reason: Bulgakov himself never wrote an aesthetics. Yet an aesthetic moment is, nevertheless, intrinsic to his intellectual worldview.

Indeed, for R., the concept of Sophia serves as an ontological "bridge" between theology and aesthetics (p. 16), with an ontologically fashioned aesthetics being only a natural development of sophiology. At the end of his first chapter, which presents a general outline of currents in aesthetics in Russia from the end of the nineteenth century into the twentieth, the author notes (p. 64) how for Bulgakov art enjoys a mediating role between the reality of the world and the idea of Beauty, which does not create Beauty per se, but reveals it through its forms. In other words, to quote R. (p. 64), "if beauty is revelatory of the being of God, art is the place in which it receives form." Nowhere is this thesis verified more than in iconography in which the "ontological capacity" of man to live and find meaning in the "two worlds" of the ideal and the empirical comes to the fore (p. 66). Art is no less a manifestation of Sophia whereby the icon is a "testimony to the sophianicity of the world" with Sophia itself being the "icon of God in God himself, just as every one of our icons is an icon of the Icon" in the words of Bulgakov as cited by the author (p. 68).

Chapter two of the book details how the notion of Sophia can found a Christian worldview with the author specifically giving an overview of the Bulgakovian philosophical and theological corpus. From his youthful works on the economy and the philosophy of religion to his great theological trilogy of lasting fame both the world itself and the sphere of human activity bespeak Sophia, the Wisdom of God, how Sophia is; at once, *natura naturans* founding the creative process and *natura naturata*, the created world itself in slow evolution toward ever-progressive transformation in fulfilling the idea of creatural Sophia. As the author shows, Bulgakov resorts to the category of *Theanthropy* (*Bogočelovečestvo*) for developing and articulating his overall sophiological conception. R. rightfully draws attention to two crucial moments undergirding Bulgakov's sophiology. With the category of Theanthropy, Christ himself becomes the central focus of theological reflection, thereby rendering sophiology more in a *Christological* light rather than a cosmological one (see, e.g., pp. 105-108, 114n). Accordingly, at the heart of Bulgakov's Christology and subsequently his Trinitarian theology is the notion of *kenosis* (pp. 110-11, 113) that underscores the free acceptance in love of self-emptying and self-sacrifice for the sake of another. It is this kenotic moment that finds its apex in the death of Christ that serves as the exemplar for any human death, which when freely accepted reveals the real *truth* about death, namely, that it is an ultimate act of life in which life itself enters into a state of qualitative renewal (see pp. 126-27). This, in fine, is Bulgakov's "sophiology of death."

On a critical note, in this particular elaboration the author seems to accept some of Bulgakov's assertions at their face value. For one, he merely repeats in passing Bulgakov's rejection of any understanding of creation in terms of causality, reductively conceived in only a mechanistic fashion (p. 122n). Similarly in speaking of the Church as the finality and ultimate sophianization of creation, the author fails to tag some of Bulgakov's own "Protestantizing" views of the ori-

gins of the hierarchy in the Church (p. 123n). In addition, he merely repeats Bulgakov's erroneous understanding of the real Catholic teaching on original sin that essentially skews it as affirming the full suppression of creatural sophianicity (p. 124).

It is only with chapter three that we find a full treatment of the "sophiology of beauty" in line with Bulgakov. Defining beauty as the "perceptible sophianicity of the world" (p. 130), the author, citing Bulgakov, continues that it is, at once, "the ideal soul of the created" and a "real anticipation of ideal Beauty" just as "the whole world tends toward beauty as to light (p. 131). In all this an ontological conception of beauty comes to the fore. More deeply, in theological terms, Bulgakov, as the author clearly shows, grounds beauty in the Holy Trinity itself, the "subject of the Beautiful" being the Father himself, whereas the "object of Beauty" is found first and foremost in the Son and the Holy Spirit (p. 137), both of whom manifest the kenotic moment (p. 138) intrinsic to the Beautiful of the Father that reveals itself as love in the Beauty of the Word (Wisdom) and the Beauty of the Holy Spirit, who uniquely becomes the Hypostasis of Beauty bespeaking the Glory of the Father. As for creatural beauty, it can only recall the fact of being created (p. 147) and serve as an "inherent force in nature that enables it to become itself" (p. 151). Significantly, it is no less marked by a kenotic moment. In its move toward the full realization of its form, it goes through constant "de-formation," kenotically understood, as it strives for "transfiguration" (p. 156) and the ultimate actualization of beauty.

In chapter four of this work, the author steps back from Bulgakov himself and gives an overview of the conception of beauty, from ancient, biblical, patristic, and medieval times on down to our own time, analyzing the specific contributions of Russian avant-garde theorists and practitioners, but especially dwelling on the theological aesthetics of Hans Urs von Balthasar, who has signaled the importance of beauty as a means for recovering a sense of the true and the good (see pp. 174-79), all in the attempt to elucidate the contours of a "sophianic aesthetics." If one could distill the fundamental axiom of this aesthetics, it would appear to be that whereas Sophia reveals the *invisible* nature of God, beauty manifests the *visible* nature of the Absolute in creatural form (see p. 206).

The last chapter of the book is notably entitled "Art as Theandric Prophecy." Only after sketching the views of various artists from Goya to Kandinskij and Malevič does the author turn to a discussion of Bulgakov's own indications on this theme. Though never fully developed, Bulgakov's understanding of art is that through it the Divine is revealed to the world. Justly noting the similarities of Bulgakov's thought with that of Vjačeslav Ivanov, the author points (p. 235n) to how they see art as unveiling the real meaning of empirical reality or to use Ivanov's astute and well-know maxim on the mediatorial significance of art "*a realibus ad realiora, per realia ad realiora*." Art in this sense, as the author rightfully observes (p. 265) is the "servant of Beauty," adding that the motto for this type of "theandric" art is not that of "art for art's sake," but precisely "art for Beauty." With these insights, the nature of theandric art, the author concludes (p. 274), discloses itself: it is an "art of communion; a place of union with God."

This work is truly an exploratory one; it breaks new paths. It could even be said to be two works in one: besides the main text itself one must real all the expansive footnotes, however tedious this may be. In sum, this study is a worthy addition to the already existing Italian Catholic theological studies devoted to the examination of the philosophical and theological corpus of the Orthodox Sergius Bulgakov.

R. Slesinski

SMOTRYTS'KYJ, Meletij, *Rus' Restored: Selected Writings of Meletij Smotryts'kyj (1610-1630), Translated and Annotated by David Frick* [Harvard Library of Early Ukrainian Literature. English Translations, vol. 7], Harvard University Press, Cambridge, MA 2005, LXIX + 810 S., £ 20.95; $ 32.50; € 27,70.

David Frick, der 1995 eine Dissertation über Meletij Smotryts'kyj, einen der höchstgebildeten Männer unter den Ruthenen an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert, publizierte, ermöglicht durch die vorliegende englische Übersetzung einer umfangreichen Auswahl aus dessen Texten auch jenen westlichen Lesern, die der slawischen Sprachen aus jener Zeit nicht mächtig sind, einen zuverlässigen Einblick in das Denken und Schreiben dieses Gelehrten. Durch die Dolmetscherdienste in seiner neuen Publikation macht Frick die ausführlichen Erwägungen in der Dissertation von 1995 zur Person und zum Werk Smotryts'kyjs besser verständlich. Dafür gebührt ihm Dank von Seiten der Forscher zur Brester Union und zu ihren Auswirkungen wie ganz allgemein zur ruthenischen Kirchen- und Kulturgeschichte.

Als ältestes Werk Smotryts'kyjs bezeichnet Frick „Threnos, That is The Lament of the One, Holy, Universal, Apostolic, Eastern Church with an Explanation of the Dogmas of Faith", das 1610 von der Bruderschaft in Wilna anonym gedruckt wurde, als Smotryts'kyj etwa 34 Jahre zählte und noch Laie war, "who, having spent his young years at the Leipzig and Wittenberg Academies by the grave of Luther, arrived sooty from the smoke of the Lutheran heats", wie Frick in der Einleitung zu "Threnos" (S. XIX) aus einer späteren Schrift Smotryts'kyjs zitiert. An der Zuschreibung des anonymen Werkes an ihn hält Frick fest, die Versuche, ihm auch ältere Publikationen zuzuschreiben, lehnt er hingegen ab (S. XIX).

Loyalität bzw. Illoyalität zu den östlichen Patriarchen war, wie aus dem eigenen Vorwort Smotryts'kyjs zu „Threnos" hervorgeht, für ihn der entscheidende Gegensatz zwischen Befürwortern und Gegnern der Brester Union. Er schreibt: „You will learn, moreover, how terribly erroneous and unjust is the account and allegation of those who are wont to speak and write of us, alleging that we, for no valid reason, but only on account of malicious stubbornness, not being well disposed towards the reverend union with the Roman Church that was patched together by our apostate pastors, [who] did not wish to render obedience to their visible head and the Church autocrat, against our customary pastors, the oriental patriarchs" (S. 15). Aus „Threnos" übersetzt Frick neben zwei Vorworten des

Verfassers (S. 4-22) die „Lamentation der Kirche über ihre degenerierten Söhne" (Kap. 1, S. 22-54), „eine Mahnung der östlichen Kirche, an ihre Söhne, die sie verließen" (Kap. 2, S. 54-66) und eine „Unterweisung über die Glaubenslehre und die Riten der heiligen östlichen Kirche" (Kap. 10, S. 66-81). Die Kap. 3-9 („Gegen die autokratische Autorität des Bischofs von Rom"; „Über die zeitgenössische römische Kirche"; „Über den Ausgang des Hl. Geistes"; „Über das Brot für die Eucharistie"; „Über das Purgatorium"; „Über die Verweigerung der Kelchkommunion"; „Über die Heiligenverehrung") überging Frick zu unserem Bedauern, weil wir uns daraus Einblick versprächen in die Frage, ob der junge Smotryts'kyj nicht vielleicht doch auch doktrinäre Gründe kannte für seine Gegnerschaft zur Union; ob er die einschlägigen lateinischen Lehren und Gebräuche mit manchen seiner Zeitgenossen für verwerflich hielt oder mit dem Florentinum trotz ihrer Andersartigkeit für rechtgläubig. Einen Einblick in die erstaunliche Erudition und Bibelfestigkeit des jungen Verfassers des „Threnos", die der Predigt- und Schreibweise der Kirchenväter entspricht, erlaubt Fricks Übersetzung, indem in den Anmerkungen mit großer Akribie auf überraschend viele direkte und indirekte Bibelzitate bzw. Anlehnungen an die Diktion der Bibel verwiesen wird.

Als 1620 Patriarch Theophan von Jerusalem den Nichtunierten eine neue Hierarchie geweiht hatte und Smotryts'kyj bei dieser Gelegenheit zum Erzbischof von Polack eingesetzt wurde, war dieses Bistum keineswegs vakant gewesen, sondern hatte im unierten Erzbischof Iosafat Kuncevyč einen mit königlicher Zustimmung eingesetzten Amtsinhaber, und in Polen-Litauen wurde kirchlich wie staatlich bestritten, dass die neue Hierarchie rechtens sei. Da verfasste Smotryts'kyj einzelne Schriften zu ihrer Verteidigung, die Frick übersetzte (S. 111-349). So bietet sich Einblick in das Denken der nichtunierten Ruthenen von damals zu dieser Sache. Von ihnen wurden — anders als von den Unierten und vom König — die Bistümer, in denen es unierte Bischöfe (Apostaten, wie sie bei den Nichtunierten hießen) gab, für vakant gehalten; denn „never ... could we acknowledge and consider our apostates — the metropolitan and his followers, the bishops — as our bishops ... assured and instructed by the decrees and judgements of the holy universal synods and the blessed fathers, and admonished by our pastor, the patriarch of Constantinople" (S. 168). Keine dogmatischen Irrtümer wirft er ihnen vor, sondern der Spruch des rechtmäßigen Patriarchen galt ihm dafür als Ursache: "if they would whish to look upon their nakedness and see their state in our Church by the lawful judgment of the patriarch of Constantinople, who has jurisdiction of the metropolitan of the Ruthenian diocese, would see clearly that they can do as much in the matters of the Ruthenian Church as one who is dead, since they have been excluded from our Ruthenian Church by their proper lord in spirit, their pastor and father" (S. 172). In der nämlichen Abhandlung kommt Smotryts'kyj auf das Florentinum zu sprechen, auf das sich — wie bekannt — sowohl die Kiever Synodalen in ihrem Antrag auf Communio mit der römischen Kirche, als auch Papst Klemens VIII. in seiner Antwort bezogen (S. 220 ff). Er zeigt auf, dass die Art und Weise des Abschlusses der Brester Union den Florentiner Ergebnissen nicht entspricht, da die Florenti-

ner Väter das griechische Erbe anerkannten und die Zuständigkeiten der orientalischen Patriarchen ausdrücklich bestätigten, hingegen, so stellt er heraus, legten die ruthenischen Bischöfe (die Apostaten, wie er sich ausdrückt) beim Unionsabschluss ein Glaubensbekenntnis mit allen römischen Lehrformeln ab und entzogen sich der Jurisdiktion ihres Konstantinopeler Patriarchen.

Nachdem der unierte Polacker Erzbischof Iosafat Kuncevyč am 12.11.1623 ermordet worden war und Meletij Smotryts'kyj — zu Recht oder zu Unrecht — der Mitschuld verdächtigt wurde, ging er von Polack weg und trat, wie manche vermuten, um seiner persönlichen Sicherheit willen, eine Reise an nach Konstantinopel und ins hl. Land. Nach der Heimkehr publizierte er eine „Apologie", die über seine Reise Rechenschaft gab und seine Annäherung an die Union erläuterte. Frick übersetzte sie als Ganzes (S. 369-566). Aus ihr ganz besonders, aber auch aus den übrigen im Sammelband enthaltenen Schriften ist ersichtlich, dass Smotryts'kyj ein sehr guter Kenner der Theologiegeschichte war.

Aus der „Apologie" geht hervor, dass Sorge um die Rechtgläubigkeit seiner nichtunierten Kirche einer der Gründe für Smotryts'kyjs Orientreise war: „I went, I say, to our father and to our elders of the Eastern Church so that I might discover and learn from them about the dogmas of piety, about the faith of our hope... That is, I went to ask whether our faith is now the same as it was in the time of our ancestors... Do we drink the same soul-saving water from the evangelical source that flowed then to us, which our fathers, the founders and builders of the Ruthenian Church, drank?" (S. 385f). In der Arbeit von 1995 über Smotryts'kyj hatte Frick, S. 98, geschrieben: „... for eight years, Smotryts'kyj had struggled with himself concerning the true faith; and since he had not been able to find the answer at home, he set of for the East". Doch nicht nur an seiner nichtunierten ruthenischen Kirche war er irre geworden und warf ihr vor, kalvinischen Einflüssen erlegen zu sein; am Sitz des Patriarchen stieß er auf die nämlichen problembeladenen Tendenzen. Enttäuscht kam er zurück und legte in der „Apologie" die Konklusionen dar, die ihm erforderlich erschienen. Warum, so fragte er, S. 471, haben wir den falschen Lehrern nachgegeben, und er antwortete: „I ... find no other reason than the contention that has arisen in our days between the Roman Church and us with regard to the unity that has been accepted with it by our spiritual elders." Er meinte, S. 483ff, nicht nur deshalb zum Bischof geweiht worden zu sein, damit auch dort, wo es nur Apostaten gab, ein Bischof für das Erteilen von Weihen vorhanden sei, sondern um für die Reinheit der ruthenischen Kirche zu sorgen und die Frage aufzurollen, ob der Unterschied so groß ist, dass es keinen Ausgleich mit den Unierten geben könne. Haben wir in den acht Jahren, in denen wir Bischöfe haben, nicht bemerkt oder absichtlich übersehen, dass die Nahrung, die wir den Schafen Christi bieten, Gift ist, fragt er und meint: „It is certainly time for us to take note" (S. 484). In umfangreichen Ausführungen zur Theologiegeschichte legt er dar, welche Häretiker zu seiner Zeit in seiner ruthenischen Kirche und am Patriarchat von Konstantinopel als Lehrer zugelassen seien, dass es hingegen bei den Römern keine Häresien gebe. Nur wenn der Papst Häretiker würde, schreibt er, S. 487 f, verlöre er das Amt, der erste Bischof der Kirche zu sein, dem nach Christi

Willen und gemäß der rechtgläubigen Überlieferung von allen Christen Gehorsam gebührt. Was wunder also, dass er letztendlich zur Union konvertierte, als weder der friedliebende Einsatz mancher seiner Zeitgenossen noch seine Darlegungen erreichen konnten, dass jener Ausgleichsversuch zwischen Unierten und Nichtunierten gelungen wäre, den der Basilianermönch Ivan Dubovyč im Auftrag des unierten Metropoliten Ruts'kyj in Kiev unterbreitete, wie Smotryts'kyj im Oktober 1627 brieflich der Bruderschaft von Wina berichtete (vgl. S. 358 f).

Aus dem reichen Inhalt der im Sammelband enthaltenen Texte haben wir nur wenig entnehmen und präsentieren können. Der Hinweis ist angebracht, dass wir um der zwangsläufigen Kürze einer Präsentation unter der Rubrik „Rezensionen" willen sehr vieles schweigsam übergehen mussten. Wer immer welche Thematik hinsichtlich der ruthenischen Kirche an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert auch immer zu behandeln hat, wird, falls ihm die alten slawischen Sprachen und damit Smotryts'kyjs Texte im Original schwer oder gar nicht zugänglich sind, nicht umhin können, das vorliegende Werk gründlich zu studieren. Er wird sehr viel daraus gewinnen.

E. C. Suttner

INDICATIONES

Alexandre le Grand, héros chrétien en Éthiopie. Histoire d'Alexandre (Zênâ Eskender). Traduction française par Gérard COLIN, Peeters, Leuven – Paris – Dudley, MA 2007, pp. 157, € 18,00.

La geste d'Alexandre le Grand, roi de Macédoine qui meurt à trente-deux ans et huit mois, laissant derrière lui un empire énorme après avoir poussé ses conquêtes en Asie jusqu'à l'Indus et fondé la nouvelle capitale de l'Égypte où se trouvera son mausolée, a fasciné le monde antique comme elle nous fascine encore aujourd'hui. Des nombreux textes qui la célèbre, dont le plus fortuné est le *Roman* du Ps.-Callisthène, l'A. nous propose la première traduction française d'une *Histoire* très originale, celle qui s'est répandue en Éthiopie vers la fin du moyen âge. Passionné par la figure chevaleresque du Macédonien, l'A. vient de publier une biographie intitulée simplement *Alexandre le Grand*, aux éditions Pygmalion de Paris, que seuls les hasards de l'impression ont fait sortir avant le travail d'éthiopisant qui nous occupe. La biographie, de lecture très plaisante comme tout ce qui sort de l'excellente plume de l'A., se recommande par son originalité, étant un recueil des textes mêmes des historiens d'Alexandre fort habilement agencés en narration continue

La *Zênâ Eskender*, en revanche, doit fort peu à l'histoire réelle et le sous-titre donné au volume rend exactement compte de l'intention de ceux qui l'ont composée: Alexandre est devenu un "héros chrétien en Éthiopie". Dans son Introduction (p. 1-14) qui doit beaucoup, comme souligné p. 16, à un article de G. Lusini

paru dans *Rassegna di Studi Etiopici* 38 (1994) 143-155, l'A. esquisse le problème extrêmement complexe des sources, concluant avec le savant italien à un original de langue arabe qui "pourrait avoir vu le jour à Alexandrie", pas avant le Xe siècle. Quant au remaniement éthiopien, un épisode inédit "pourrait viser la campagne victorieuse que mena le roi Amda Ṣeyon (1314-1344) contre les musulmans de la côte érythréenne" (p. 13). Si cette dernière théorie nous paraît tout à fait plausible, nous ne sommes pas sûr qu'il faille postuler une version arabe de l'œuvre, car on aura très bien pu rassembler des traditions éparses venant du Ps.-Callisthène ou d'ailleurs, aussi d'origine arabe, dans le monastère où la *Zênâ* a été rédigée.

Car cette *Histoire d'Alexandre* est profondément marquée par l'éthique des moines. Le fils de Philippe, contre toute vraisemblance — on le fait même mourir sans enfant —, devient un parangon de chasteté et la pureté qu'il conserve jusqu'à la fin de sa vie lui assure une aide particulière de Dieu dans tout ce qu'il entreprend. Ce thème moral se marie de façon récurrente avec celui de la lutte contre les idoles et la magie. Ironie du sort, le nom d'Alexandre, ce héros à qui tout réussit, servira à son tour de formule magique, ainsi que l'attestent nombre de documents parvenus jusqu'à nous, et loin d'extirper ce vice, l'*Histoire* va d'une certaine manière le favoriser.

À côté des épisodes repris du *Roman* ou d'autres traditions orientales, même des *Mille et une nuits* pour le chapitre IV, avec le "motif de la ville sans portes et aux habitants de bronze" (p. 38), la *Zênâ* présente de longues digressions purement chrétiennes, comme l'enseignement imparti par l'Esprit Saint lui-même à Alexandre, avec sa curieuse liste des six "portes du cœur", c'est-à-dire les cinq sens plus la marche qui rapproche ou éloigne de Dieu (ch. XII-XVII), enseignement qui s'achève avec l'annonce prophétique de l'Incarnation dans laquelle on ne distingue pas toujours clairement entre le Fils et l'Esprit, ou bien la catéchèse finale du roi à son ami "Komsât" sur la résurrection des morts et le jugement (chapitres XXIX-XXXII). Les chapitres XXII à XXV contiennent une "sagesse" d'Alexandre adressée à toutes les couches sociales, du serviteur au roi. C'est peut-être le chapitre X qui montre le mieux la christianisation de la légende, quand le roi, au cours d'une pérégrination, est porté par son cheval jusqu'au lieu où résident Élie et Hénoch, le premier cher à toute la tradition monastique et le second bien connu des couvents de Haute Égypte dans les derniers siècles du premier millénaire chrétien, avant de passer en Éthiopie où son *Livre* a encore aujourd'hui valeur canonique. Il nous faut chercher dans ces milieux-là, et non ailleurs, croyons-nous, le terreau dans lequel est née la *Zênâ Eskender*, plutôt que de découvrir derrière ses singularités, comme le voulait E. Cerulli, des traces d'idées gnostiques et de concepts dualistes voisins du manichéisme.

La traduction est faite sur l'édition de E.A.W. Budge, en attendant une véritable édition critique sur une large base manuscrite. Le français occupe les pages impaires, en face se trouvent les nombreuses notes, essentiellement les parallèles bibliques qui ont inspiré le rédacteur, cités in extenso; pour l'Ancien Testament, il aurait peut-être été préférable de traduire en général le texte de la Septante.

Si, plus de cent ans après Budge, cet ouvrage relance l'intérêt d'un large public pour la littérature médiévale éthiopienne en général et l'Alexandre chrétien en particulier, l'A. sera bien récompensé de son travail!

Ph. Luisier, S.I.

الاخ وديع الفرنسيسكاني، فهرس مخطوطات كلية العلوم الانسانية واللاهوتية بالمعادي، بطريركية الاقباط الكاثوليك، كلية العلوم الانسانية واللاهوتية، القاهرة - المعادي، القاهرة ٢٠٠٦.

(AWAD Wadi OFM, *Catalogue des manuscrits du Séminaire Copte Catholique Le Caire-Maadi*, Patriarcat Copte Catholique, Faculté des Sciences Humaines et Théologiques, Le Caire – Maadi, Le Caire 2006, pp. 96).

Dopo una prefazione a nome del Seminario di Maadi e un altra firmata dell'Autore del Catalogo, Awad Wadi OFM, incomincia a p. 4 la descrizione di 104 codici manoscritti arabi, di scienze umane e religiose, conservati nel Seminario copto-cattolico. La collezione non è altrettanto numerosa di quella del Muski, catalogata e descritta da William Fr. Macomber, *Catalogue of the Christian Arabic Manuscripts of the Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, Muski, Cairo.* Jerusalem 1984. Ma è utile avere una guida anche riguardo a depositi minori. Di ogni codice il catalogatore dà il titolo, l'autore, il contenuto, le varie parti che lo compongono, la rilegatura, la dimensione, il materiale scrittorio e il supporto cartaceo, di pergamena o di pelle, il colore, il tipo di scrittura, il copista, l'epoca della copia e il numero delle pagine. La prima opera descritta è *La perla preziosa* di Iuhanna Abū Zacharia Ibn Saba', somma teologica copta del secolo XIII, già tradotta in latino da Mistrih, edita da Samir Kahlil Samir e che recentemente Milad Sidky Zakhary ha tradotto in francese e commentato nelle Edizioni Liturgiche, Roma 2007. Nell'elenco dettagliato figurano scritti di S. Giovanni Crisostomo, di Giacomo di Sarug, di Antonio anacoreta, testimonianze dei Padri, traduzioni in arabo dei Padri greci, specialmente di Basilio il Grande e di Gregorio di Nissa, di Giacomo di Sarug ecc. Ci sono testi tradotti in arabo di esegeti famosi, come Cornelio a Lapide, o di testi pastorali come le predicazioni di Paolo Segneri e scritti spirituali di gesuiti come Pierre Fromage. Il Catalogo termina alla pagina 74. Quindi da p. 75 a p. 84 si ha un indice dei nomi di persona, dei luoghi, degli Autori, delle autorità contemporanee, delle fondazioni pie o *waqfīya* e degli argomenti trattati nei codici. Dalla p. 85 alla p. 92 segue un indice dei titoli e degli argomenti. Alle pp. 93-94 si trova l'indice cronologico o storico. L'ultimo indice a p. 94 riguarda le filigrane sui manoscritti come quelle di Andrea Galvani di Pordenone che appaiono più di una volta nelle descrizioni dei codici. Un lavoro utile per chi si occupa di letteratura araba cristiana. Lodiamo il catalogatore che ha curato nei dettagli la descrizione dei vari manoscritti.

V. Poggi, S.I.

BORRMANS, Maurice (par les soins de), *Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Témoin du Coran et de l'Évangile,* De la rupture à la rencontre, Les Éditions du Cerf – Les Éditions Franciscaines, Paris 2004, pp. 173, € 15,00.

Il giovane Mohammad Abd el-Jalil, nato in Marocco nel 1904, inviato da Lyautey a studiare in Francia per divenire precettore del figlio del re, ma in realtà convertito al cristianesimo e divenuto francescano merita, a un secolo dalla nascita, questo libro che ne ravviva la memoria. Suo padrino di battesimo fu Louis Massignon. Suo impegno è far conoscere l'Islam in cui è nato. C'è in lui tale continuità fra la sua prima e la sua seconda religione, da fargli conservare fino alla morte il nome di Mohammed e la sua cittadinanza marocchina. Paolo VI ha capito Abd el-Jalil, chiamandolo fratello e volendosi far fotografare con lui. Gli ha confidato che lui, il Papa, come i membri della associazione Badaliya fondata da Massignon e Mary Kahil, prega ogni venerdì per i Musulmani.

Mohammed Abd el Jalil OFM insegna l'Islam all'Institut Catholique e soltanto per un cancro alla lingua si dimette da quell'incarico che ritiene utile a cristiani e a musulmani.

Il "montaggio" del libro è curato dal P. Maurice Borrmans. Dopo una breve *Préface* del francescano Joël Colombel che quaranta anni fa ha conosciuto, in Marocco, Abd el-Jalil e dopo due pagine di introduzione del curatore, la prima parte del volume dal titolo, *L'Homme,* risponde alla recensione di Jean Cattaui de Menasce del libro di J. Maritain, *Le paysan de la Garonne.* Non mi soffermo su come Abd el-Jalil difenda Maritain dalle critiche del recensore. Ma trovo nell'intervento a favore di Maritain, un esplicito richiamo al professore di questo Pontificio Istituto Orientale, Mons. Paul Ali Mehmet Mulla Zadé. "Maritain — scrive Abd el-Jalil — a bien voulu assister à mon baptême; j'ai encore la photo où il se trouve à côté de Mgr Mulla, ce turc crétois, converti avec l'aide de Maurice Blondel et qui m'avait guidé d'une manière décisive vers le baptême" (p. 20).

Il secondo saggio, *L'Itinéraire spirituel du P. Jean-Mohammed Abd el-Jalil (1904-1979)* riprende una conferenza che P. Borrmans ha tenuto al Centro S. Luigi dei Francesi nel gennaio 1988. Vi riferisce testi del francescano che confermano la continuità del suo cammino spirituale. "C'est auprès de ces *loquentes* (i mutakallimūn della scolastica islamica) que tout jeune étudiant à l'université de Karaouyine, j'ai senti s'éveiller en moi ce sens religieux qui devait me conduire à la réalité visible-invisible de l'Église... Ils m'ont donné le goût de la transcendance divine, dont la saveur ne se révèle vraiment que dans le mystère du Christ" (p. 47). La conferenza di Borrmans suscita ricordi. Infatti le pagine che la seguono, *Souvenirs retrouvés,* descrivono le famiglie cristiane che ospitano a Parigi lo studente marocchino e la messa della notte di Natale cui il giovane musulmano vuole partecipare, nella curiosità di conoscere come preghino i cristiani.

La seconda parte del libro si intitola *Le message.* Borrmans riporta estratti di scritti o di conferenze del francescano, che caratterizzano le sue profonde convinzioni sull'Islam. Ha contribuito lui stesso per quanto riguarda l'Islam alla preparazione della Dichiarazione conciliare *Nostra aetate* e dopo il Concilio

pubblica nel 1965, *Liminaire pour un dialogue avec l'Islam*, riprodotto l'anno dopo la sua morte nel 1980 e ripreso qui da Borrmans. Anche la riflessione su *Éléments de formation religieuse en Islam* riprende la ricerca positiva di *Aspects intérieurs de l'Islam*, uscito nel 1949. Il convertito non dimentica l'importanza che l'Islam riserva alla preghiera e il capitolo di questo libro, *l'Orient qui prie*, attinge ancora alle pagine di *Aspects intérieurs de l'Islam*. Abd el-Jalil vi inserisce la sua esperienza di pellegrino orante alla Mecca, vissuta da lui personalmente con parte della famiglia. Il capitolo intitolato *L'Islam à l'époque du Concile* si basa su un testo che il vescovo Etchegaray gli ha suggerito di comporre e che esce nel 1964. Borrmans non segue la cronologia. Oltre le carrellate che rispettano i tempi ci sono i flashback che proiettano il passato sullo schermo dell'oggi e del domani. Il capitolo *Pages prophétiques sur la Palestine* redatto ancora nel 1948, prevede un futuro cruento per quella regione. Il capitolo *Saint François et l'Islam* torna indietro nel tempo, seguendo il Poverello, fondatore dei Frati Minori, che non vuole la crociata ed è pronto a sfidare il sultano nel fuoco purificatore, piuttosto che con le armi. Il capitolo *Que croient les musulmans?* pone chiaramente ai cristiani domande sulla cristologia e la mariologia del Corano. Le *Dernières lettres* sono indirizzate da Abd el-Jalil, sofferente di tumore alla lingua, al Piccolo Fratello André che è l'islamologo Louis Grandet, cui un ictus cerebrale ha tolto l'uso della parola, ma non la lucidità della mente. La conclusione del libro, *Un nouvel "à-Dieu"* gioca sulla parola "addio" composta dalla preposizione semplice "a" e "Dio". Borrmans rammenta la Dichiarazione *Nostra Aetate*: "L'*Église regarde avec respect les musulmans qui adorent le Dieu un, créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes*". "Le Père Jean-Mohammed a insisté sur les exigences de cette hospitalité compréhensive et de cette objectivité réaliste" (p. 161).

Trovo molto opportuno che si offra al Lettore nelle ultime pagine la bibliografia di P. Jean Abd el-Jalil.

V. Poggi, S.I.

BUNGE, Gabriel, *The Rublev Trinity. The Icon of the Trinity by the Monk-Painter Andrei Rublev* (with a foreword by Sergei Averintsev, translation by Andrew Louth), St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY 2007, pp. 120, et 23 illustrations, $ 25.00

Cette nouvelle traduction, cette fois-ci en langue anglaise, de l'étude, originairement parue en allemand, que le P. Gabriel Bunge avait consacrée à la célèbre icône russe de la Trinité d'André Roublev et qui avait alors été l'objet d'une recension dans cette même revue (cf. OCP 61, 1995, p. 660-661), ne peut que confirmer le succès que l'ouvrage n'a cessé de rencontrer depuis. L'auteur est un moine bénédictin, qui mène la vie érémitique en Suisse depuis plus d'un quart de siècle et dont les écrits sur la prière et la vie contemplative sont largement connus et appréciés grâce, entre autre chose, à sa profonde connaissance de la littérature patristique et ascétique, plus particulièrement syriaque, de l'Orient chrétien.

L'intérêt essentiel de ce beau livre, qui ne s'adresse pas seulement aux historiens de l'art et à ceux qui cultivent plus spécialement l'art des icônes, vient de ce qu'il s'agit en fait d'un ouvrage de " théologie", au sens étymologique de la parole, qui se doit d'être parcouru dans la méditation et la prière et entend amener le lecteur à la contemplation du mystère trinitaire, dont l'icône d'André Roublev représente l'une des synthèses les plus achevées (p. 13-14). Le caractère éminemment contemplatif de cette étude est rehaussé d'illustrations en couleur judicieusement choisies à partir de l'art des catacombes, en passant par Byzance, à celui de la Moscovie du XVe siècle, qui est l'époque d'une véritable efflorescence monastique et iconographique autour de figures aussi emblématiques que le furent alors saint Serge de Radonège, son successeur Nikon et André Roublev lui-même (p. 23-67). De la représentation biblique de l'"Hospitalité d'Abraham" dans toutes ses variantes séculaires à l'interprétation, théologiquement parfaite, du dialogue silencieux intratrinitaire, tel est l'itinéraire auquel nous convie magistralement l'auteur dans sa description, scientifiquement correcte et précise, de l'icône de la Sainte Trinité peinte par André Roublev et qui peut être considérée comme l'image symbolique et non représentative la plus profonde et la plus achevée du mystère trinitaire (p. 75-78).

Riche et nuancée, l'argumentation de l'auteur est fondée d'une part sur l'Écriture et l'hymnographie liturgique byzantine par le moyen desquelles, outre la tradition iconographique antérieure, l'humble moine peintre avait alors accès à la grande Tradition de l'Église, et d'autre part sur les *Vies* de saint Serge et de ses disciples, qui accordent une importance en quelque sorte existentielle à la Sainte Trinité (p. 79-84). Ce commentaire descriptif et méditatif réussit ainsi à concilier le contexte liturgique et spirituel, dans lequel était immergé Roublev, et le caractère à la fois christocentrique de son icône avec la théologie typiquement trinitaire de la Pentecôte johannique dans la tradition byzantine. En effet, la plénitude même de la compréhension de la Sainte Trinité nous est donnée et révélée dans le Cénacle par la descente de l'Esprit Saint qui illumine toute chose et c'est seulement dans la lumière de l'Esprit Saint que peut exister une vénération et une compréhension, à la mesure de nos forces, de la Sainte Trinité: c'est donc bien dans la lumière de la Pentecôte qu'a pu naître l'icône de la Trinité (p. 85-112).

La préface enthousiaste et pertinente, qu'avait rédigée le regretté Serge S. Averincev (p. 11-12) à l'occasion de la parution initiale du livre du P. Gabriel Bunge, fait désormais partie indissociable de l'authentique «œuvre spirituelle» (*umnoje djelanije)* que représente cet ouvrage aussi dense et concis que peut l'être le chef-d'œuvre même de Roublev, aussi traditionnel que magistralement unique et innovateur. Le souhait alors formulé de voir le livre traduit en diverses langues — en italien (1995), en roumain (1996), en français (2000) — est en train de se réaliser et sa dimension œcuménique de pleinement se confirmer.

La présente édition se distingue par l'élégance fort soignée de la mise en page et de la présentation typographique, ainsi que par la place données aux illustrations, réparties le long du texte et non plus disposées séparément comme dans

les éditions précédentes. Une reliure cartonnée sous jaquette reprend avec goût certains détails de l'iconographie habituelle de la Trinité.

M. Berger

CAVAZZA, Antonella, *«La Chiesa è una» di A. S. Chomjakov*. Edizione documentario-interpretativa [Testi e ricerche di scienze religiose / Serie: *Fonti e strumenti di ricerca* 3], Il Mulino, Bologna 2006, pp. 368, € 27,00.

L'A. sceglie un esponente della cultura russa. Non si concentra, però, soltanto sull'autore, ma di tutta la sua produzione letteraria privilegia un'opera di una ventina di pagine, intitolata *La Chiesa è una*. Non sempre succede che l'argomento di una monografia sia così ben circoscritto e delimitato. Mentre la migliore metodologia insegna che tale saggia concentrazione porta con sé ordinariamente scoperte e approfondimenti, altrimenti difficili se il campo di ricerca è vasto e generale. C. ha dunque studiato Aleksej Stepanovic Chomjakov (1804-1860), che nella sua vita, stroncata dal colera all'età di 56 anni, lascia un solco profondo non solo nel movimento slavofilo, di cui fu uno dei principali ideologi, ma anche nell'ecclesiologia. Ha infatti scritto il breve saggio sul quale l'A. si sofferma con particolare attenzione. In questo volume del Mulino, elegante anche tipograficamente, ella dà la sua edizione del testo di *La Chiesa è una*, nell'originale russo, con traduzione italiana a fronte. L'edizione, definita documentario-interpretativa, è basata sulla collazione dei manoscritti giunti fino a noi.

Dopo l'edizione del testo, l'A. si occupa, nel capitolo primo, del contesto storico, in cui lo scritto è nato, tracciando la vita di Chomjakov ed enumerando i suoi scritti. Noti autori del pensiero e della letteratura russa, Dostoevskij, Tolstoj, Solov'ëv e Florenskij trattano di lui. All'inizio del secolo XX il pensiero di Chomjakov è ammirato e valutato da Berdjaev, S. N. Trubeckoj, N. O. Losskij, S. N. Bulgakov, V. I. Ivanov ecc. e se, in epoca sovietica, la sua memoria, a parte la sua produzione poetica, attraversa un lungo silenzio, non appena le barriere cadono, l'interesse per Chomjakov teologo rinasce prepotente. Il secondo capitolo considera lo scritto di Chomjakov nell'ambiente culturale contemporaneo. Tratta di slavofili e occidentalisti, di Čaadaev, di Kireevskij e di Chomjakov. Cita ia reazione dell'*intelligencija* russa di fronte a cattolici famosi, come il diplomatico savoiardo Joseph De Maistre o reagendo a conversioni al cattolicesimo, per esempio della contessa Golovina o del principe Ivan Gagarin. Nasce allora una vasta produzione pubblicistica e letteraria russa sulla Chiesa, di cui il breve scritto di Chomjakov può considerarsi un esempio.

Il terzo capitolo, sulla genesi e sulle fonti dello scritto, esamina il racconto di un manoscritto greco che secondo Chomjakov sarebbe all'origine di *La Chiesa è una*: "Il defunto D.A. Valuev ha trovato un manoscritto greco [...] che racchiude l'esposizione della dottrina ortodossa e lo ha portato all'estero con l'intenzione di farlo stampare, trovandolo assai straordinario" (p. 174). Dmitrij Aleksandrovič Valuev è nipote della moglie di Chomjakov e segretario personale di lui. Questo desiderio di far risalire un testo a un altro più antico è un assillo tipico di chi ha

un grande rispetto per la tradizione. Così il Pellegrino, propagatore della preghiera di Gesù, si avvantaggia di una vicenda personale che meglio veicoli l'entusiasmo per un modo di pregare d'antica tradizione. Altrettanto la recente opera *Otec Arsenij*, (Izdanie Sretenskogo Monastyrja 2002, tradotta in francese nelle Éditions du Cerf 2002) che ha avuto successo in Russia e fuori Russia, pretende di essere esperienza di un monaco specialista di iconi, che sopravvive alla persecuzione sovietica, grazie a un'intensa pratica della preghiera di Gesù, benché di lui non si conoscano i dati anagrafici. Sarebbe una *fiction* creata per edificare e convincere all'esicasmo? Questi due esempi farebbero capire il "Deus ex machina" di Chomjakov che attribuisce un ascendente greco al suo scritto *La Chiesa è una*.

Circa le fonti, lo scritto di Chomjakov è denso di riferimenti indiretti alla Sacra Scrittura e ai Padri. Oltre che alla Bibbia, Chomjakov attinge a Clemente Alessandrino, a Teodoreto di Ciro, a Cipriano, ad Atanasio, al Damasceno. Egli si rapporta pure con alcuni modelli autorevoli della tradizione russo-ortodossa: Petro Mohyla, Dimitrij di Rostov e Filaret Drozdov. Non a caso *La Chiesa è una* nel corso del tempo è stata definita in svariati modi: trattato, catechismo e saggio catechetico (p. 233). Le motivazioni che sono alla base della presente edizione, non diplomatica, ma documentaria e interpretativa, sono esposte dall'A. in un saggio di ecdotica, racchiuso nell'*Appendice critica* (pp. 235-318), insieme ai due apparati critici e alle note linguistiche di supporto alla lettura del testo russo di *La Chiesa è una*. In questo saggio, strettamente filologico, in cui si descrivono in modo accurato i quattro manoscritti che ci hanno trasmesso l'opera in questione, C. identifica per la prima volta il copista principale del manoscritto OPI GIM, fondo 178, n. 17, ff. 24-47, nella persona di Dmitrij Aleksandovič Valuev. L'accertamento dell'identità del copista principale del manoscritto in questione è una scoperta d'archivio di un certo rilievo in quanto consente di circoscrivere la datazione di *La Chiesa è una*, collocata genericamente, da Ju. F. Samarin negli anni Quaranta del XIX sec. Infatti la morte di Valuev per tubercolosi alla fine del 1845 porta l'A. a supporre che la stesura dell'opera *La Chiesa è una* fosse "sostanzialmente pronta alla metà degli anni Quaranta" (p. 187), fatto questo che trova conferma anche nello studio della genesi di quest'opera (pp. 173-234). Analizzando poi alcuni insoliti errori presenti in questo testimone, l'A. prova che esso non è stato semplicemente ricopiato da colui che fu segretario di Chomjakov all'inizio degli anni Quaranta del sec. XIX, ma che fu scritto da quest'ultimo, in buona parte, sotto dettatura dello stesso capofila del movimento slavofilo. Ciò spiega l'eccezionalità di tale documento, il quale presenta anche molte correzioni e integrazioni di pugno dello stesso Chomjakov, di volta in volta segnalate dall'apparato critico I. Si comprende quindi perché questo manoscritto, opportunamente restaurato, vale a dire, emendato dagli errori commessi dal Valuev sotto dettatura, sia alla base della presente edizione. *La Chiesa è una*, secondo la C., si articola in dodici paragrafi, che ruotano attorno ai seguenti nuclei tematici: 1. Unità della Chiesa, 2. Cristo ne è capo, 3. Segni della Chiesa, 4. Sua definizione, 5. Tradizione, 6. Virtù teologali, 7. Simbolo di fede, 8. Chiesa visibile, [9].

Sacramenti, [10]. Doni dello Spirito e Comunione dei Santi, [11]. Risurrezione e giudizio, [12]. L'Ortodossia è l'unica Chiesa (p. 230).

Nel saggio di ecdotica dell'A. non mancano osservazioni di carattere storico-filologico interessanti anche riguardo agli altri tre manoscritti. Ad esempio, il manoscritto di *La Chiesa è una*, conservato, come il precedente, nel Museo storico di Mosca (fondo 178, n. 17, ff. 1-23), reca la data del 1850. Se si tiene conto del fatto che nel 1849, sulla rivista "Opere dei Santi Padri", appare la prima traduzione russa dell'enciclica dei patriarchi orientali in risposta alla lettera apostolica di Pio IX, *In Suprema Petri. De Ecclesiae unitate*, promulgata il 6.1.1848, è probabile che Chomjakov con questo manoscritto, non semplice copia del precedente, intenda replicare indirettamente al documento del pontefice romano. Anche perché l'enciclica dei patriarchi orientali esce stranamente senza la firma del Santo Sinodo russo (pp. 187-188). Nell'altro manoscritto di *La Chiesa è una*, custodito nell'ex Biblioteca Lenin di Mosca (Pog/III.11.71) e risalente alla seconda metà del XIX sec., l'A. segnala un passo del testo in cui vedrebbe una velata polemica con il dogma dell'Immacolata Concezione, definito nel 1854 (p. 241). La C. coglie dunque ogni indizio per meglio comprendere e precisare la datazione dei manoscritti di *La Chiesa è una*. Dai manoscritti l'A. passa all'esame delle edizioni a stampa. La prima edizione di *La Chiesa è una* in lingua russa appare a Mosca nel 1864 sulla rivista "Rassegna ortodossa" con il titolo *Sulla Chiesa*. La seconda a Praga, nel 1867, reca invece nel frontespizio e nell'indice la scritta: *Tentativo di esposizione catechetica dell'insegnamento sulla Chiesa*, mentre il testo vero e proprio, come in tutte le altre edizioni, è preceduto dal titolo *La Chiesa è una*. Chomjakov vuole pubblicare all'estero perché teme la censura ecclesiastica russa, ma, allo stesso tempo desidera il confronto con l'Occidente (p. 164). Il Santo Sinodo non approva la stampa dello scritto di Chomjakov nel 1868. Però, nel 1879, ne autorizza la pubblicazione. Seguono tre edizioni fino all'inizio del secolo XX, nel corso del quale ne appaiono altre 8 (p. 258). Le traduzioni italiane erano finora due, uscite rispettivamente nel 1964 e nel 1989. Vi si aggiunge adesso questa della C. basata su testo meglio garantito criticamente.

Ci congratuliamo con l'A. e con il Mulino per questo buon lavoro che mette la filologia al servizio della migliore comprensione di un'opera teologica importante della letteratura religiosa russa. Quando una monografia è accurata come questa, diventa principale strumento di lavoro per apprezzare adeguatamente lo scritto su cui si concentra, *La Chiesa è una* di Chomjakov.

V. Poggi, S.I.

CENTRE SÈVRES, JOURNÉE D'ÉTUDE 2002, *Science et présence jésuites entre Orient et Occident*, Médiasèvres [Patristique 127], Paris 2004, pp. 197, € 19,00.

Le 9 février 2002, le Centre Sèvres de Paris, c'est-à-dire les Facultés de philosophie et de théologie des jésuites français, a organisé une journée d'étude sur Fronton du Duc, jésuite né en 1558 et mort en 1624, célèbre pour ses éditions critiques et traductions d'œuvres patristiques. Philippe Lécrivain situe

Fronton du Duc. dans son temps, signalant l'importance qu'il mit sur l'étude positive des textes antiques — le travail fait par Érasme n'était pas encore un modèle universel, mais il le devînt grâce à la Compagnie, suite aux décisions prises lors de la composition — à la même époque — de la *Ratio studiorum*; l'œuvre de Fronton du Duc s'inscrit dans ce renouveau culturel, alors que, par ailleurs, la Compagnie subissait de pénibles persécutions en France même. Emmanuel Bury souligne l'importance de Fronton du Duc dans la «République des lettres»; son amabilité fut égale à sa compétence, à laquelle elle donna un appui formidable; dans la «République des lettres», le travail du savant était très lié à ses relations humaines. La manière par laquelle Fronton du Duc illustra l'humanisme «jésuite» est analysée par André Tuilier: notre savant composa pour les collèges un drame à partir de l'histoire de Jeanne d'Arc («Histoire tragique de la Pucelle»), qui devînt à partir de là une grande figure et un modèle pour beaucoup de ceux qui entendaient lutter contre les hérésies. Les caractéristiques techniques du travail de Fronton du Duc sont expliquées par Laurence Brottier (qui considère les modalités de ses éditions, leur compétence quant à la comparaison et l'exactitude des manuscrits par exemple, ainsi que de ses traductions, construites à partir d'anciennes traductions mais soucieuses de fidélité à la lettre des textes en même temps qu'à ce qu'ils voulaient dire) et par Dominique Bertrand (qui montre comment Fronton du Duc est devenu une référence obligée pour l'étude de Jean Chrysostome, dont les *Sources chrétiennes* ont édité une nouvelle traduction non sans éloges pour celles de Fronton du Duc). *Deux articles (de Francis Richard sur la recherche des manuscrits en Orient et de Françoise Pélisson-Karro sur l'édition de l'Ekklesiastikē Historia* de Nicéphore Calliste) concluent ce bel ouvrage, témoin de l'effort assez extraordinaire d'une époque fondatrice de culture.

P. Gilbert, S.I.

CHOJNACKI, Stanislaw, *Ethiopian Crosses. A Cultural History and Chronology* (in collaboration with Carolyn Grossage), Skira Art Library, Milan 2006, pp. 199, pl. 96, € 30,00.

«L'Éthiopie fidèle à la croix»: tel pourrait bien être le sous-titre du livre publié aux éditions *Skira* par les soins de la Fondation "Carlo Leone et Mariena Montandon", qui vient également d'offrir au public de langue italienne une présentation de ce patrimoine insolite (voir M. Di Salvo, *Croci d'Etiopia. Il segno della fede: evoluzione e forma*, Skira, Milan 2006). L'auteur n'est autre que le savant connaisseur de la culture et de l'art religieux éthiopiens, le Professeur Stanislaw Chojnacki. Parmi les nombreuses publications scientifiques de ce dernier, signalons l'important volume *Etiopians Icons. Catalogue of the Collection of the Institute of Ethiopians Studies Addis Ababa University* (Genève – Milan, 2000), véritable *corpus* de la peinture d'icônes en Éthiopie au cours des siècles.

Dès les origines de sa précoce conversion au christianisme, dans le courant du IVe siècle, la croix apparaît comme le véritable symbole distinctif et unifica-

teur du peuple éthiopien et de son Église. Sa présence est universelle, que ce soit en tant qu'objet liturgique absolument indispensable à la célébration du culte dans les églises et les monastères, la croix est aussi intrinsèquement liée à la vie intime et quotidienne du peuple fidèle qui la porte volontiers tatouée sur le front. Sa dimension apotropaïque et thaumaturgique est particulièrement appréciée et mise en relief. Il n'existe sans doute pas d'autre pays au monde qui, au cours des siècles et jusqu'à nos jours, ait produit une telle quantité et une telle variété de croix processionnelles et manuelles de bénédiction, ou même sous forme de pendentifs cruciformes. Exécutées selon des techniques et des matériaux aussi divers que le bois, le fer, le bronze ou le laiton et autres alliages, les croix éthiopiennes sont de véritables œuvres d'art que l'Occident, en dehors du cercle des spécialistes, découvre aujourd'hui avec étonnement et admiration.

L'intérêt de S. Chojnacki pour cet art merveilleux ne date certes pas d'hier. Comme il le raconte lui-même dans les premières pages de son livre, c'est à l'occasion de la constitution d'un petit musée à Addis Abeba, voici plus d'un demi-siècle, qu'il fut littéralement fasciné par la découverte de ces innombrables objets, omniprésents et multiformes (p. 9-13). Cette curiosité initiale aboutit bien vite à une recherche scientifiquement menée, basée sur une connaissance toujours plus approfondie du contexte culturel et du milieu humain, qui est à l'origine de cette forme extrêmement caractéristique et pérenne d'un art authentiquement sacré, dans sa dimension à la fois religieuse, ecclésiale et populaire. Sa participation ou sa collaboration à la rédaction de divers catalogues d'expositions, la vision directe et immédiate d'abondants matériaux lui ont ainsi permis d'acquérir une familiarité toujours plus intense et judicieuse avec ces objets hautement symboliques de la foi ancestrale de l'antique Abyssinie.

Après une présentation rigoureuse des diverses catégories de croix et objets pris en considération et historiquement envisagés (p. 17-35), l'auteur s'étend sur la place qu'a prise la croix dans la vie religieuse et la culture éthiopiennes; il en présente toutes les formes qui s'individualisent selon les époques et les lieux; il en décrit de façon exhaustive les matériaux et les techniques utilisés au cours des siècles et selon les régions (p. 37-77). Les objets, ainsi passés en revue, appartiennent pour la plupart aux églises, monastères ou musées de l'actuelle Ethiopie mais aussi à diverses collections de par le monde. Cette vision s'échelonne selon un critère chronologique rigoureux, qui va de la période du royaume d'Axoum à l'époque contemporaine (p. 91-159), le tout suivi d'une riche bibliographie sur le sujet et d'un index analytique (p. 177-199). Enfin, le volume est agréablement illustré de très nombreuses planches en noir et en couleur.

Signalons en passant que les travaux de l'auteur s'insèrent à leur façon, compte tenu du domaine spécifique qui est celui de l'art éthiopien, dans la foulée de l'équipe des archéologues, eux aussi polonais, qui, depuis l'érection du barrage d'Assouan, tentent de sauvegarder et de faire connaître au monde les magnifiques vestiges de l'art chrétien médiéval de la Nubie. C'est dire combien le livre de S. Chojnacki vient à point nommé au moment où se fait jour un intérêt toujours accru pour la culture et les arts de cette antique enclave chrétienne de

l'Afrique orientale, lieu de convergence d'influences et de courants artistiques et culturels aussi divers que variés.

M. Berger

ELIA DI NISIBI (975-1046), *Il Libro per scacciare la preoccupazione* (Kitāb daf' al-hamm), Tomo 1° [Patrimonio culturale arabo cristiano 9], traduzione e note a cura di Anna Pagnini, Zamorani Editore, Torino 2007, pp. 478, € 48,00.

Questo primo volume contiene il testo arabo e la traduzione italiana di circa la metà, (sei capitoli su dodici) dell'opera *Per scacciare la preoccupazione* di Elia di Nisibi (975-1046). Il vescovo nestoriano di Nisibi, al quale è definitivamente rivendicata la paternità dell'opera, risponde con questo trattato sapienziale a una esplicita domanda del visir musulmano Abū al-Qāsim al Maġribī (981-1027), con il quale Elia ha colloqui e uno scambio epistolare.

L'edizione del testo arabo è curata da Samir Khalil S.I., da decenni assiduo studioso di Elia, oltre che riconosciuto specialista del patrimonio letterario arabo cristiano. La traduzione italiana è opera della promettente arabista Anna Pagnini (1964-2004), mancata a soli quaranta anni di età. Testo e traduzione a fronte, che occupano più di un terzo di questo primo volume, esattamente le pagine da 145 a 471, sono precedute da due pagine di Samir Khalil per ricordare la vicenda umana della traduttrice. Il testo e la traduzione sono anche precedute dall'elenco delle abbreviazioni (pp. 15-20), e da tre bibliografie differenziate: (la prima sulle fonti arabe, pp. 21-23), la seconda, gnomologica, (pp. 23-24); la terza, varia (pp. 25-36). Quindi nella sua Prefazione (pp. 37-40) Davide Righi si chiede perché mai Elia in questa opera, ricca di effati di saggezza, dove parole di Socrate, di Platone e di Pitagora si alternano a citazioni bibliche dell'Antico e del Nuovo Testamento, a detti dei monaci cristiani e dei beduini del deserto, non citi mai il Corano. "Verisimilmente — risponde Righi — sarebbe stato disdicevole che un cristiano raccontasse i contenuti del Corano a un musulmano" (p. 39). Infatti Elia riferisce effati sapienziali che la tradizione accreditata attribuisce al Profeta (cf. p. 338). Inoltre, cita più volte il genero di Muḥammad, Alī, che dice per esempio: "La peggiore disgrazia per i buoni è di dover trattare bene i malvagi" (p. 198). Si deve comunque limitare la portata dell'affermazione del Righi alla particolare sacralità del Corano, che sarebbe profanata dalla semplice citazione da parte dell'infedele. Elia lo sa e non vuole rompere l'armonia del suo dialogo con il visir. Troviamo poi 50 pagine, sotto il titolo "L'epoca di Elia di Nisibi" (pp. 43-94), in cui Paolo La Spisa ricostruisce il contesto storico, la ricchezza culturale dell'impero abbaside, frutto anche dell'aver tradotto in siriaco e in arabo l'eredità classica greca, il maturo splendore dell'epoca califfale e l'inizio del rinascimento siriaco, cui Elia appartiene. Seguono altre 44 pagine di Davide Righi, "Elia di Nisibi: vita e opere" (pp. 95-139), dove sono elencati i numerosi scritti di Elia in ordine cronologico. Questa anticamera preparatoria al *Libro per scacciare le preoccupazioni* si conclude con una "Premessa" nella quale Samir Khalil descrive la tradizione manoscritta di quest'opera di Elia, distinguendo i

codici, che ne attribuiscono la paternità a lui, da quelli che l'attribuiscono al mafriano Bar Ebreo, e da quel piccolo numero di codici che non l'attribuiscono a nessuno, lasciandola anonima. A questo punto il lettore è preparato ad assaporare adeguatamente il testo dell'opera nei suoi insegnamenti di saggezza, in vista della pace interiore. Vi sono sentenze filosofiche pagane, come quella stoica a p. 90: "Religiosità non significa esenzione dal dolore, ma capacità di sopportarlo". Passi biblici, come il salmo che proclama beato l'uomo che teme Dio (Sal 112, 1). Il detto del Siracide "Chi teme Dio anche nella prova ne sarà liberato" (p. 185). C'è pure la risposta del beduino alla domanda di cosa pensi del mondo: "È luogo di molte sventure, ma anche di tante meraviglie!" (p. 212). Il Libro di Elia prova l'esistenza di una società ricca di varietà culturale, l'*orientalis varietas* additata da Vittorio Peri, che, essendo soprannazionale e plurireligiosa, permette una convivenza culturale e un certo rispetto per il diverso.

Attendo dunque il completamento di un lavoro molto utile per tanti aspetti, raccomandando gli indici che riguarderanno anche la parte qui pubblicata. E suggerisco discretamente di aver maggior attenzione nell'evitare gli errori o nel correggerli tempestivamente. Leggo infatti a p. 235 "soddisfacerà" e a p. 269 "malediva".

V. Poggi, S.I.

FEDALTO, Giorgio, *La Chiesa Latina in Oriente.* Vol. II. Seconda edizione. *Hierarchia Latina Orientis* [Studi religiosi 3], Casa Editrice Mazziana, Verona 2006, pp. 302, € 35,00.

Della prima edizione di questo volume era stata fatta da Carmelo Capizzi una recensione in OCP 43 (1977) 467-468. "Si presenta al Lettore la lista della gerarchia ecclesiastica che governò quella Chiesa variopinta, fatta di pariarcati, arcivescovati e vescovati. Si tratta di 238 sedi, due nel patriarcato di Alessandria, 28 in quello di Antiochia, 132 nel patriarcato di Costantinopoli, 11 in quello di Gerusalemme e 37 nei territori di Persia, India, Cina ecc.".

Oltre alla Premessa alla prima edizione, qui ripetuta, l'A. ne propone una seconda. Sono infatti trascorsi trent'anni da allora e le ricerche hanno apportato nuovi dati, dei quali la nuova edizione si arricchisce. Risultano infatti nuovi elementi di toponomastica e di onomastica con le relative fonti circa le scoperte recenti. C'è stata, per esempio, nel 1981 l'edizione delle *Notitiae* bizantine da parte di J. Darrouzès, alle quali ora si può fare riferimento. Si deve tener conto di titolari di diocesi che si sono trovati per qualche tempo *in partibus infidelium aut schismaticorum.* Si deve riflettere su presenze latine nei territori già soggetti a Venezia, come a Creta, Corfù, Cefalonia e nelle isole dell'Arcipelago greco, quando arrivano le truppe turche. Oppure si deve pensare ai Latini che dopo la quarta Crociata si trovano fino al 1537, nel ducato di Nasso o nelle Signorie di Tino e di Andro, quando inizia nella zona l'avanzata ottomana. I Turchi prendono Nasso e Andro nel 1566. Cipro è sanguinosamente conquistata nel 1571.

Sifno è ottomana nel 1617 e Tino nel 1715, quando Venezia cessa di avere possedimenti nelle Cicladi.

L'epoca dei Mongoli sembra in un primo tempo avversare i Musulmani e giovare ai Cristiani, tanto che appaiono missionari nella regione *Cambaliensis*. Anche *Nachvaniensis* risalta nella storia dell'epoca. Ma il vento cambia e un Gran Khan si fa musulmano. Più tardi il Concilio di Trento e la fondazione di *Propaganda Fide*, comportano un risveglio missionario della Chiesa Cattolica in Oriente. Vengono riconosciuti *millet* cattolici e, con il permesso del sultano, nasce un patriarcato latino di Gerusalemme. I missionari latini si servono di scali marittimi sotto la protezione della Francia.

Che questa edizione sia più completa lo si coglie già dalla ventina di pagine in più che vi figurano.

Ma confrontando più attentamente le due edizioni si constata che ci sono nella seconda più Chiese che nella prima.

Non c'erano infatti nella prima edizione le quattro Chiese *Anavarzensis, Coriciensis, Germaniciensis* e *Mainensis* inserite nella nuova edizione, rispettivamente alle pp. 41-42, 107, 141, 160. Altre voci di Chiese già trattate nella prima edizione hanno una documentazione più ricca in questa seconda. È il caso della Chiesa *Argolicensis,* che nella seconda edizione conta 4 pagine, contro le tre della prima. Così pure la Chiesa *Chalcedonensis* ha due pagine nella seconda edizione e una pagina soltanto nella prima.

Ci pare perciò giustificata questa seconda edizione rispetto alla prima.

V. Poggi, S.I.

HALDON, John and Lawrence I. CONRAD, Eds., *The Byzantine and Early Islamic Near East.* VI *Elites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near East* (Papers of the Sixth Workshop on Late Antiquity and Early Islam) [Studies in Late Antiquity and Early Islam 1], The Darwin Press, Princeton, NJ 2004, pp. xii +316. Figures 18, $ 29.95.

Qualcuno ha preteso che la storia dell'Islam debba attenersi soltanto agli storici musulmani. Ma il metodo comparativo è utile e necessario. Questo libro procede in tale senso. Lawrence I. Conrad, nella breve Prefazione, sottoscritta da lui e da John Haldon, ricorda che all'origine di questa raccolta di saggi c'è il sesto seminario di *Studies in Late Antiquity and Early Islam,* tenuto all'Università di Birmingham dal 14 al 17 aprile 1989.

L'*Introduction* di John Haldon informa il Lettore che ci sono altrettante élites quante sono le strutture gerarchiche di una società. Un'élite può essere culturale, politica, civile, militare, burocratica, ecc. Le differenze fra le élites dipendono dalla differenze fra le società in cui le élites si verificano.

Il primo saggio della raccolta, di Hugh Kennedy, studia come si manifesti il potere economico delle élites nella primitiva società islamica, sia con il possesso di terreni agricoli e di immobili urbani. È vero che i possedimenti hanno la loro precarietà e possono essere confiscati dal califfo a suo piacere, ma a parte questa

eventualità, chi possiede si arricchisce e acquista altro potere. Forse sarebbe stato opportuno chiedersi se nell'impero omayyade, nel tardo sassanide e nell'abbaside si formasse quella nobiltà ereditaria che invece gli specialisti escludono nell'impero ottomano.

Il secondo saggio, di William e Fidelity Lancaster, ricerca quali siano le concezioni basilari delle élites nelle società beduine. Il concetto prioritario è la coscienza della propria identità di beduini nel contesto inospitale del deserto. Un altro concetto è la capacità di esser seguiti quale leader da altri dello stesso gruppo familiare e tribale. Le funzioni del leader sono dell'anziano o *sceikh*, del *notabile*, del *primo* e del *capo*. L'A. fa riferimento a libri divenuti classici sui Beduini, come l'opera collettiva curata da F. Gabrieli, *L'antica società beduina*, Roma 1959. Ma perché non citare anche Henri Charles, *Le christianisme des arabes nomades sur le Limes et dans le désert syro-mèsopotamien aux alentours de l'Hégire*, Paris, 1936?

Il terzo saggio, di Leslie Brubaker, trova nei mosaici di San Demetrio in Salonicco, descritti nelle pp. 66-76 e riprodotti nelle illustrazioni fuori testo nn. 1-14, che il santo patrono del luogo è centro focale di vita politica nel contesto anticobizantino. Infatti nei miracoli raffigurati da quei mosaici dell'inizio del secolo VII, le élites di Salonicco sono a livello del vescovo e dell'eparca.

Il quarto contributo, di Averil Cameron, affronta il problema dei rapporti delle élites della tarda antichità con la cultura, cogliendo aspetti di democratizzazione. Circa i vescovi, Cameron non dubita che costituiscano nella società bizantina una élite vera e propria fin dal secolo IV. E in rapporto alla società che cambiava acquistarono un'autorità ancora più importante nel tardo secolo VI. Controllavano proprietà e averi ecclesiastici, esercitando un potere non soltanto simbolico ma reale. Cameron termina il suo suggestivo saggio domandandosi se cambia il contesto e di conseguenza l'élite, o se piuttosto il cambio della élite comporta il cambio del contesto.

Il quinto studio, di Nadia Maria El Cheikh, esamina come i testi musulmani rappresentino i leaders bizantini, occupandosi singolarmente di questa o di quell'altra carica bizantina secondo descrizione e giudizi islamici. L'Autrice va alla ricerca di testi musulmani che riconoscono i meriti di élites che non appartengono alla religione islamica. E ricerca testi che mostrano interesse per la storia di altre genti. Per esempio Maṣʿūdī attribuisce al patriarca di Costantinopoli una grande auorità che lo sostiene nei confronti dell'imperatrice Eudozia. Quando costei, consorte dell'imperatore Arcadio, confisca la vigna di un ricco signore esiliato dal marito, Crisostomo protesta e impone all'imperatrice di restituire la vigna, vietandole altrimenti l'ingresso in chiesa. Per questo contrasto con l'imperatrice, il patriarca Crisostomo è esiliato dall'imperatore. Il musulmano Mas'ûdî sembra parteggiare per Crisostomo.

Il sesto contributo, di Elisabeth Jeffreys, sceglie l'opposto punto di vista, cioè come i Bizantini vedano gli Omayyadi. Quando nelle cronache bizantine si descrive una loro sconfitta, per esempio nella battaglia dello Yarmuk, l'esercito bizantino è sconfitto a causa degli elementi naturali, dato che un vento contrario getta sabbia negli occhi dei soldati dell'imperatore Eraclio. Si tratterebbe allora

di un castigo di Dio che non proviene soltanto dai Musulmani. Quando invece le forze musulmane, non ancora in possesso di una flotta, devono interrompere le ostilità contro Costantinopoli, il fatto è letto dal cronista bizantino come insegnamento divino ai Musulmani, incapaci di prendere la capitale. Ma forse il non dipingere negativamente i Musulmani è dovuto al fatto che la *Chronographia* di Teofane ha soprattutto in mente il trionfo della Ortodossia sugli iconoclasti.

Il settimo contributo di Claudia Rapp considera i vescovi cristiani nuova élite sociale e urbana. Lo diventano con il canone di un solo vescovo di una sola città. La Rapp dubita dell'assoluta importanza della politica costantiniana per rendere il vescovato condizione sufficiente per costituire un'élite. Ma prima di concedere da parte dell'impero romano la libertà religiosa ai cristiani, il vescovo non poteva riempire le condizioni per appartenere all'élite. Invece, una volta concessa la libertà religiosa costantiniana, l'episcopato diventa, come lei stessa riconosce, vertice del *cursus honorum* dei cristiani Ma basterebbe l'*episcopalis audientia*, che stranamente lei non ricorda, per dissolvere il dubbio della Rapp.

L'ottavo e ulteriore contributo di Haldon si domanda se l'élite senatoriale nell'impero romano si estingua o si trasformi. Infatti si verifica un declino dei titoli senatoriali, specialmente del *clarisssimato* ereditario. E un simile declino si collega con il collasso della tarda società romana che vede restringersi il suo potere, il suo numero e la sua valenza sociale. La soluzione di questo problema appare nelle ultime righe del saggio. L'élite dell'epoca media bizantina si evolve in una pseudomeritocrazia. L'élite senatoriale è costretta ad adattarsi al nuovo ordine di cose se vuole mantenere i suoi privilegi. La domanda di Haldon troverebbe risposta con la seconda ipotesi: Nella tarda romanità, l'élite senatoriale piuttosto che estinguersi, si trasforma.

Il nono saggio di Zeev Rubin si occupa del tardo periodo sassanide. Inizia riferendosi alla *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*. Nöldeke, traducendo la sezione dedicata ai Sassanidi da Tabarī, si rammarica della perdita della romanza pahlavī sulla rivolta di Bahram Chōbīn. Ma il tentativo da parte di Nöldeke di ricostruire la romanza perduta è sufficiente per inquadrare la figura del ribelle in un contesto monarchico e legittimista. Scritti di epoca anteriore come *Gesta divi Saporis* rivelano assolutismo. La mancanza di una nutrita prosopografia dei Sassanidi tardivi rende difficile la ricostruzione di un'opposizione sulla base di un testo piuttosto romanzato che storico. Si riesce tuttavia a intravvedere il contrasto fra re e nobili dopo la riforma di Kosroe Anushirwan, contrasto che permette il manifestarsi di una ribellione.

Il decimo saggio di Michael G. Morony considera le élites in Iraq e Iran, dopo la conquista islamica. Come mai un impero che aveva resistito ai Greci e ai Romani è conquistato così velocemente dai nuovi arrivati? Ma c'era in quei territori una distinzione netta tra l'élite e il popolo. Morony ricorda giustamente l'affermazione dell'assiro orientale Giovanni bar Penkâyê che dichiara re, sacerdoti e popolo confusi tra loro. "Non si riesce a constatare il cammino di ciascuno sulla propria strada!". Si verifica anzi il fenomeno di élites diverse, come dei *môbads* e degli *hêrbads* che si affermano o perdono potere l'una contro l'altra. Si scoprono le divergenze fra cavalieri e fanti, e fra le diverse élites persiane e le

arabe. Morony giunge alla convinzione che la conquista islamica dell'Iraq e dell'Iran promuove il fenomeno della mobilità sociale senza eliminare le élites. L'élite sassanide si mantiene, mentre gli Arabi producono élites arabe diverse tra loro. Le élites dopo la conquista sono comunque meno distinte che sotto i Sassanidi.

Infine, nella *Conclusion*, Chris Wickham raccoglie sinteticamente le fila del congresso. Su due punti Wickham vuole attirare l'attenzione. Il primo è riflettere come una rete di élites si cambi in altra rete di élites, la romana in bizantina, l'araba e la sassanide in islamica. Il secondo su cui riflettere è come basi concrete e poteri politici di ogni élite interagiscano con il loro identificarsi culturalmente.

Leggo in questa conclusione, che la storia romana imperiale è di minor richiamo per gli storici musulmani e che le élites locali di Roma imperiale sono da loro quasi trascurate. La memoria islamica è invece particolarmente attenta al periodo cristiano, per esempio di Alessandria, di Edessa e della Giazira mesopotamica. Un esempio che me ne dà conferma è la storia della origine maronita che trova una decisiva chiave di lettura nel musulmano Abū-l-Fida, come ha lucidamente dimostrato Suermann, piuttosto che nel cristiano Eutichio.

Ci congratuliamo con gli studiosi che hanno partecipato al seminario e dei frutti che gli atti di quel seminario sono ora a disposizione del Lettore. Ci auguriamo che l'iniziativa continui.

V. Poggi, S.I.

Iconografia dell'anima. Voci dal grande eremo russo: i grandi monaci di Optina Pustyn, Introduzione e note di Luciana Mirri, traduzione dei testi di Rossella Zugan [Letture cristiane del secondo millennio 39], Edizioni Paoline, Milano 2007, pp. 358, € 32,00.

Quando mi sono occupato della storia del monachesimo russo, fra i diversi aspetti che vi si manifestano, rimasi particolarmente impressionato da uno che brevemente potrebbe esporre nel modo seguente. Nei primi secoli del medioevo, il cristianesimo russo ha conosciuto un'enorme fioritura del monachesimo. I conventi erano molti, popolati, divenendo anche ricchi, al punto che la terza parte della terra coltivabile nel paese apparteneva a loro. I monaci dominavano non solo la vita religiosa e culturale, ma anche economica e politica. Non sorprende che in tali condizioni si siano moltiplicati anche gli abusi, così che nel XV secolo si manifestò una notevole decadenza della missione spirituale. Allora sorsero nello stesso tempo anche due grandi riformatori della vita monastica: Giuseppe di Volokolamsk e Nil Sorskij. Il primo può essere caratterizzato come un tradizionalista convinto. Prova instancabilmente che tutto il male osservabile nei monasteri proviene dal fatto che non si osserva l'antico modo di vivere, che si disprezzano le regole tradizionali della disciplina. Nil Sorskij vede il problema in modo diametralmente opposto. Visitò il Monte Athos, conobbe la nuova tendenza esicasta e cercò di impiantarla nella sua terra. Va da sé che da Giuseppe egli

fu visto come un innovatore pericoloso. Incontriamo quindi in questo caso un esempio assai eloquente del perenne conflitto fra tradizionalisti e progressisti. Siamo senza dubbio interessati dalla questione a quale tendenza la storia darà la priorità per il bene della Chiesa. Ma nel caso presente restiamo insoddisfatti. Osservando i fatti, costatiamo che entrambi raggiunsero un notevole risultato, ma solo per due o tre generazioni, poi si ricadde di nuovo nella decadenza. Il vero risveglio della spiritualità monastica avvenne solo assai più tardi, con i famosi *startsi* russi.

È il periodo che nel terzo paragrafo dell'Introduzione al presente libro viene indicato con il titolo: *Optina — il vivaio della nuova cultura.* Secondo il parere della Mirri, questa nuova cultura è nella linea di Nil Sorskij, grazie al movimento che indichiamo come "neo-esicasmo filocalico", il quale ebbe precedentemente il suo innegabile successo nella Romania e sull'Athos e che, penetrando nei monasteri russi, significò il grande risveglio del loro spirito. L'affermazione certamente non è erronea, ma non vorrei che il problema fosse semplificato come vittoria di una tendenza sopra un'altra. Mi pare che si tratti piuttosto del risveglio di un'esperienza originaria che in quel momento cominciò di nuovo ad ispirare fortemente le diverse forme sviluppatesi più tardi e che sorprese tutti con la sua attrattiva, anche al di fuori degli ambienti monastici. Come caratterizzare questo impulso? Se vogliamo usare un termine dei nostri tempi, potremmo caratterizzarlo come "personalismo". Gli *startsi* sono veri e propri padri spirituali che concentrano la loro attenzione alle persone particolari. Non si sentono chiamati a fare propaganda per l'una o l'altra corrente di spiritualità, ma partono dalla conoscenza profonda della persona e, intuendo la sua vocazione irripetibile, gli prestano l'aiuto trovandolo nel ricco tesoro degli insegnamenti vissuti di qualsiasi tendenza veramente solida. Ma anche questo insegnamento, che sembra spesso ripreso dai libri, deve essere comunicato agli altri per mezzo della propria personale esperienza. Il padre spirituale, a differenza di un moralista, non osa consigliare ad un altro ciò egli stesso non ha provato buono per se stesso.

È senza dubbio questo atteggiamento personale che rese così popolari gli *startsi* di Optina, numericamente pochi, anche negli ambienti profani del grande impero russo. Qui la società pubblica soffriva di conflitti talvolta esacerbati fra opposti movimenti, dove i patriottici accusavano gli "occidentalisti", ed al contrario. Eppure fu proprio per merito di uno *starets* di Optina che un intellettuale hegeliano, Kireevskij, divenne uno slavofilo sincero. È la prova che solo il cuore, purificandosi, riesce ad unire armoniosamente gli influssi esterni più disparati e a conciliare ciò che nelle esposizioni teoretiche può presentarsi come incompatibile.

Se si nota questo, non ci sorprende che la storia degli *startsi* susciti un insolito interesse anche nell'Occidente di oggi. Vengono spesso citati i loro nomi, tradotti i brani delle loro lettere. Alle curatrici di questo libro spetta il merito di offrire un elenco dei personaggi che vi sono divenuti famosi, con dati relativi alle loro biografie e con la scelta dei passi caratteristici di ciò che è rimasto di loro nei documenti scritti. Allora ci rendiamo conto che si tratta in realtà di poche persone semplici. Ma nella storia della spiritualità accadono spesso dei fatti simi-

li: poche persone semplici possono avere un'importanza che prevale sul grande numero di coloro che pretendono di essere competenti ed influenti. Notiamo in questo contesto ancora un altro elemento che non dovrebbe sfuggirci. È vero che gli ammiratori degli *startsi* erano stupefatti dalla loro cardiognosia, la conoscenza intuitiva dei cuori. Ma gli esempi citati nel libro confermano che loro stessi non lo consideravano come un dono miracoloso, ma come la condizione naturale delle anime pure e come il risultato di colloqui amichevoli semplici e sinceri.

Tenendo conto di quanto abbiamo notato in questa occasione sotto forma di avvertimenti, siamo convinti che si debba mitigare l'entusiasmo manifestato dall'autrice principale del libro "per la via nuova" e per le idee esicastiche qui genericamente esposte. Elogiando troppo i concetti come tali, si rischia di diminuire il valore di coloro la cui arte era di saperli applicare. Ugualmente siamo pronti a perdonare alcuni piccoli errori o inavvertenze nel testo, apprezzando l'utilità dello scritto.

T. Špidlík, S.I.

JACQUIN, Françoise, (Éd.), *Massignon — Abd-el-Jalil, Parrain et Filleul, 1926-1962*, préface par Maurice Borrmans, Cerf, Paris 2007, pp. 300, € 15,00.

Dei due personaggi, dei quali si pubblica qui il mutuo carteggio epistolare, il primo a essere presentato nella prefazione di P. Maurice Borrrmans, è Louis Massignon. Un islamologo che in missione di studio a Bagdad nel 1908, è sospettato di spionaggio dagli Ottomani. Tenta il suicidio e incontra invece Dio stesso, benevolo ospite dell'anima, cui rimarrà unito in mistica unione che lo fa simpatizzare con un martire dell'Islam, al-Hallājj, messo a morte come eretico. Masssignon scopre nello stesso tempo l'ospitalità di una famiglia musulmana che si fa garante della sua lealtà davanti ai Turchi e lo porta a una visione nuova dell'Islam che conserverà e accrescerà d'ora in poi, rispetto a quella che aveva avuto prima.

L'altro corrispondente del carteggio è il marocchino Abd-el-Jalil, scelto insieme ad altri candidati a costituire l'élite del Paese. Lyautey, arbitro del protettorato della Francia sul Marocco, lo invia a studiare in Francia. Abd-el-Jalil riceve lettere da Massignon dal 1926, ma la prima sua lettera qui edita è del 28 settembre 1927 e l'argomento di cui scrive è un altro mistico islamico 'Ayn al-Qudāt al-Hamaḏānī, condannato a morte come eretico. La stessa lettera di Abd-el-Jalil della raccolta ha un altro merito. Tratta di Paul Ali-Mehmet Mulla Zade, che Massignon ha incontrato come interprete del corpo di spedizione francese nel Levante durante la prima guerra mondiale e ora lo incoraggia e sostiene come islamologo, da quando (1924) Mulla insegna istituzioni islamiche al Pontificio Istituto Orientale. Abd-el-Jalil scrive: "Monsieur l'abbé Mulla est disposé à entrer en relation avec moi. J'ai beaucoup admiré sa lettre pour sa charité et sa modestie" (p. 35). Quando il 3 aprile 1928 Abd-el-Jalil è battezzato, comunicato e cresimato nella cappella del seminario di Fontenay, Mulla gli dà la prima comu-

nione (p. 39). Non basta. Riguardo a Mulla questo epistolario ha altre testimonianze preziose. Mulla, che dal 1913 ha la nazionalità francese, deve lasciare Roma alla dichiarazione di guerra dell'Italia alla Francia il 10 giugno 1940. In Francia è ospite ad 'Aix-en-Provence del suo padrino di battesimo e maestro Maurice Blondel. Da Aix Mulla scrive al nunzio apostolico in Francia chiedendogli di aiutarlo a tornare al suo insegnamento romano. La lettera di Massignon ad Abd-el-Jalil, del 20 ottobre 1941, accenna a Mulla come tuttora ad Aix. Suggerisce che Mulla soccorra una Piccola Suora di Charles de Foucauld che vive in eccessiva povertà. "Peut-être Mulla pourrait-il l'aider, d'Aix; je vais le lui demander; demandez-le-lui aussi" (p. 174). Ma la risposta di Abd-el-Jalil pochi giorni dopo, il 26 ottobre 1941, informa che "Mulla a quitté Aix pour reprendre son enseignement romain" (p. 174). Questo combacia con gli *Acta 1942* del Pontificio Istituto Orientale che annunciano in latino solenne: "Il reverendissimo Don Paolo Mulla è ritornato. Nel mese di gennaio [1942] ha potuto insegnare istituzioni islamiche e lingua turca" (Acta PIOS 1942, p. 8). Un altra lettera di Abd-el-Jalil qui pubblicata rende omaggio al maestro e padrino di Mulla, Maurice Blondel, basandosi su quanto gli ha confidato la figlia del filosofo, Élisabeth sposata Flory. "Je suis bouleversé de ce qui m'apprend Madame Flory Blondel. Le grand penseur et la grande âme qui était son père ... avait écrit à Mgr Mulla qu'il offrait à Dieu sa cécité pour que je sois 'illuminé'" (p. 276). Gli epistolari rivelano spesso pagine di storia altrimenti sconosciuta.

V. Poggi, S.I.

JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*. Introduction, texte critique, traduction et notes par CHARLES MUNIER [Sources Chrétiennes 507], Cerf, Paris 2006, pp. 400, € 39,00.

Il testo completo di questa importantissima opera del primo cristianesimo ci è giunto in due soli manoscritti, il secondo dei quali è semplicemente una copia diretta del primo, che è il *codex Parisinus graecus* 450 (sigla *A*), datato al 1364 e conservato alla Biblioteca Nazionale di Parigi. Altri due manoscritti contengono solo piccoli estratti dell'opera. Il lavoro critico si concentra dunque sulle congetture che si possono fare — e che i numerosi editori hanno fatto — al testo di *A*, spesso difettoso o lacunoso. Ma, mentre alcuni hanno operato un intervento piuttosto "invasivo" su tale testo (come è il caso di M. Marcovich, *Iustini Martyris Apologiae pro christianis*, Berlin - New York 1994), Ch. Munier ha optato per una scelta di tipo "conservativo" (cf. pp. 90-94).

La novità più evidente si ricava dal titolo: *Apologie pour les chrétiens*, dove "apologie" è al singolare. Infatti Ch. Munier dimostra che non si tratta di due apologie, come normalmente si ritiene, ma di una sola, "composée d'un seul jet" (p. 24), anche se viene mantenuto il modo tradizionale di citarle, e cioè *Apol.* I e *Apol.* II, come se fossero due parti di una stessa opera. Tutti gli indizi di critica interna "confirment l'unité de composition, de rédaction et de pubblication de l'ouvrage, élaboré selon les règles éprouvées de la rhétorique antique" (p. 22).

L'*Apologia* di Giustino non è frutto di un artificio letterario, ma era effettivamente destinata alla cancelleria imperiale e personalmente indirizzata all'imperatore Antonino Pio (138-161) e ai suoi figli adottivi, nonché al senato e a tutto il popolo romano, al fine di ottenere un cambiamento radicale della politica imperiale verso i cristiani. La data probabile di composizione è il 153/4 (cf. pp. 24-28). L'opera appartiene al *genus iudiciale* (cf. p. 23), ma Giustino non si attiene solo ai modelli retorici, avendo presente anche modelli filosofici, come l'*Apologia di Socrate* di Platone e il *Protrettico* di Aristotele. Non per nulla egli era un "filosofo" di professione. Su questa base, Munier abbozza un "plan d'ensemble", che comporta quattro parti principali: (1) *esordio* (I, 1-3); (2) *argomentazione* (I, 4 – II, 12, 6); (3) *perorazione* (II, 12, 7 – 15, 3); (4) *conclusione generale* (II, 15, 4-5). La parte più corposa è l'argomentazione, nella quale Munier distingue una *quaestio infinita* e una *quaestio finita* (ma sarebbe stato opportuno dare una spiegazione di queste espressioni, che non tutti conoscono).

L'*Apologia* di Giustino è importante anche per le citazioni bibliche. Certamente Giustino aveva tra mano il testo dei LXX, ma probabilmente ha usato anche delle raccolte tematiche già compilate (*testimonia*). È interessante notare che per il NT egli utilizza solo i Vangeli canonici, mai quelli apocrifi. Alcune osservazioni di Munier lasciano un po' perplessi: "Pour lui [Justin], les évangiles ne sont pas «graf»», au sens technique du terme, mais des documents dignes de fois, relatant les événements de la vie du Christ et de l'Église. C'est pourquoi, à la différence de l'Ancien Testament, dont le texte lui paraît définitivement arrêté, le texte évangélique demeure «libre» à ses yeux, et Justin ne se préoccupe pas d'en reproduire scrupuleusement la lettre" (p. 79). Ci sarebbe da discutere. È vero che le citazioni dei Sinottici sono spesso "armonizzate" (cf. p. 78), ma non è questo l'indizio di una mentalità "canonica"? Per quanto concerne il Quarto Vangelo, Giustino sembra ignorarlo, pur utilizzando il titolo cristologico di *Logos*, che è giovanneo. Si sono fatte varie ipotesi su questo silenzio (cf. pp. 79-81). Anche l'epistolario paolino ha lasciato poche tracce nell'*Apologia* di Giustino, eppure siamo al tempo in cui Marcione fondava tutto il suo apparato teologico-ecclesiologico su Paolo (cf. pp. 81-82). Ma ciò si può spiegare con il particolare genere letterario di questo scritto, rivolto alle autorità imperiali pagane e non ai cristiani. A questo proposito non possiamo non richiamare i famosi passi di *Apol.* I 61-67 dove Giustino descrive i riti del battesimo e dell'eucaristia, con particolare riferimento al "giorno del Signore". Sono testi importantissimi per la storia delle liturgia, e forse meritavano qualche parola nell'introduzione (oltre alle esaurienti note che ci sono nei luoghi citati).

Quanto alla traduzione dell'*Apologia*, Munier riconosce che Giustino non è un autore facile: a volte appare prolisso e diffuso, altre volte di una densità quasi impenetrabile. È giusto dunque tener conto del lavoro fatto dagli altri studiosi (cf. p. 95). Del resto Ch. Munier si è già cimentato con l'*Apologia* di Giustino (edizione del 1995) ed è certamente uno dei migliori esperti in materia. Poiché le norme della collana *Sources Chrétiennes* comportano solo note essenziali, l'indice biblico, quello degli autori antichi e dei nomi propri, Munier conta di pubblicare a parte un commento più diffuso dell'*Apologia*. Per chi volesse un indice di tutte

le parole greche dell'*Apologia*, vi è già l'*Index Apologeticus* di E.J. Goodspeed o l'Indice dell'edizione di A. Wartelle (Paris 1987).

Vi è un punto dell'antropologia di Giustino che meriterebbe di essere approfondito, perché riguarda la traduzione del termine αἴσθησις, reso da Munier con "sentiment". Il contesto in cui Giustino usa tale termine è quello della sorte delle anime dopo la morte. In *Apol.* I 18, 3 egli afferma come certo che "anche dopo la morte le anime sono ἐν αἰσθήσει", affermazione ripetuta alla lettera in I 20, 4. Se infatti la morte conducesse alla ἀναισθησίαν "ciò sarebbe una fortuna per tutti i cattivi" (I 18, 1). Invece l'αἴσθησις dell'anima rimane, per cui i malvagi si devono aspettare un "castigo eterno" (I 18, 2). Come argomento a favore di questa tesi, Giustino si appella alle stesse pratiche pagane, quali la negromanzia, la divinazione, l'evocazione delle anime dei defunti, l'influsso dei morti, nonché l'insegnamento degli scrittori pagani: tutto questo — vero o falso che sia, ma non è il punto che interessa ora a Giustino — suppone la credenza non solo nella sopravvivenza delle anime dopo la morte, ma anche nel permanere della loro αἴσθησις (cf. I 18, 3-4). Poco più avanti, Giustino riprende esplicitamente questa posizione: "Quando noi diciamo che le anime dei malvagi sono punite, mentre quelle dei giusti, liberate da ogni pena, conducono una vita felice, ciò significa che anche dopo la morte le anime sono ἐν αἰσθήσει, ed è quello che dicono anche i vostri poeti e filosofi" (*Apol.* I 20, 4). In *Apol.* I 57, 3 Giustino ritorce contro i persecutori dei cristiani il fatto di "credere che dopo la morte non c'è più nulla e che i morti si trovano in uno stato di ἀναισθησία". Per cogliere bene il significato dei termini αἴσθησις e ἀναισθησία, occorre ricordare il loro uso in ambito filosofico. Secondo la dottrina stoica, il vero soggetto dell'αἴσθησις (percezione) non sono i sensi, ma è l'anima, che può continuare a percepire anche senza i sensi corporei. Il corrispondente latino di αἴσθησις è *sensus*, che riveste dunque la stessa complessità. L'opposizione tra Stoici ed Epicurei era forte su questo punto, come è testimoniato in ambito latino da Lucrezio e da Cicerone: per il primo, con la morte l'anima non ha più nessuna percezione, perché si dissolve; per il secondo, ci può essere *sensus in morte* (*...si qui etiam inferis sensus est...*: *Ad fam.* 4, 5, 6). Giustino riprende la posizione stoica, applicandola alla dottrina cristiana della retribuzione della anime dopo la morte: essere "beati" o "dannati" suppone una capacità di "sentire", che non è necessariamente di ordine fisico, ma spirituale.

Giustino ama presentare la dottrina cristiana come "la sola filosofia sicura e profittevole", che porta a compimento le intuizioni parziali dei filosofi, derivate dallo stesso Logos, secondo la teoria dei *semina Verbi*. Nota acutamente il Munier: "La notion de Logos séminal, developpée par Justin afin d'entrer en dialogue avec la philosophie de son temps, lui appartient en propre: il est le premier écrivain chrétien qui l'ait utilisée, ouvrant ainsi à la religion du Christ de vastes perspectives non seulement vers la philosophie antique mais plus généralement vers les cultures les plus diverses, s'il est vrai que toutes participent à l'unique Logos divin" (p. 61).

Ci auguriamo che questa bella edizione dell'*Apologia* di Giustino possa contribuire a rivalutare un'opera che è stata un po' trascurata, ma che rimane una

preziosissima testimonianza della prima riflessione cristiana, giunta a noi quasi miracolosamente in due soli manoscritti.

E. Cattaneo, S.I.

LAHZI GAID, Yoannis (Ed.), *The Eastern Code Text and Resources* [Kanonika 13], Edizioni Orientalia Christiana, Rome 2007, pp. 212, € 21,00.

With this volume, the series Kanonika goes digital and the editor is to be congratulated on his accomplishment. The title, *The Eastern Code Text and Resources*, more specifically describes part II of the book, that is, the contents of the attached CD-ROM, which includes the text of *CCEO*, in the original Latin and five other languages (Arabic, Italian, English, French and Ukrainian), as well as numerous other resources from articles and authors that the editor has deemed useful for understanding the Eastern Code. It is hardly possible to criticize or review the editor's judgment on that account since an article by the present writer comparing the Eastern and Latin Codes is part of the CD. In any event, the CD will be a welcome addition to any student's or practitioner's electronic library. Unfortunately, when the canons (articles) are brought forward, the large-screen function does not seem to be operative and one might question the utility of an audio version of the canons only in Italian, which, in any case, is not easy to access following the instructions.

While part II of Kanonika 13 could certainly also qualify as a resource, it rather concerns four studies that treat the history, sources and methods by which to interpret the *CCEO* canons. A reading of them is bound only to underscore the need for a complete, published series of the Eastern sources which, Ivan Žužek notes with great disappointment, has been dormant since 1990 (p. 57). In the first study, dealing precisely with the subject of teaching Eastern Canon Law, Cyril Vasil' considers the extent to which the Eastern and Latin sources are identical, opposed or complementary to be a significant question for future study. Happily, in his preface (p. 8), Yoannis Gaid promises the publication of these Eastern sources in a forthcoming, second CD-ROM under the title *Sources of the Eastern Code* (Kanonika 14).

The second article in Italian, "*Appunti sulla storia della codificazione canonica orientale*" ("Notes on the History of the Eastern Canonical Codification"), was written by Ivan Žužek shortly before his death. In his Foreword to Kanonika 13, its director George Nedungatt hopes that these Notes "will be appreciated by all as his scholarly testament." Regarding the important question of identifying truly Eastern sources, Žužek notes that, after the Council of Trent, for example, the Eastern Churches seemed more intent on applying the Council than the Nicean-Trullan Code, even though they said they wanted to return to them (pp. 36-37). While Žužek's *Appunti* are an indispensable treasure and summary of the Eastern codification, we will all regret that he did not have more time to provide us with the fuller details and knowledge which he preeminently possessed. In the

meantime, any reading of the Notes should be accompanied by his *Understanding the Eastern Code* (Kanonika 8) and *Communicationes*, n. 26.

In the third study dealing with the interpretation to be given *CCEO* canon 2, George Nedungatt rejects as exaggerated the claim made by certain canonists (p. 88) as well as the legislator himself, albeit unknowingly (p. 102), that the "sacred canons supply the key to the interpretation of the whole Eastern Code". In fact, Nedungatt argues that there are two parameters for interpreting *CCEO*: 1) the sacred canons for those canons that substantially retain or adapt the ancient law; 2) and Vatican II broadly for the other canons (p. 95). To effect this meaning and a return to the *ius antiquum* where intended, Nedungatt would propose redactional changes to *CCEO* canon 2 since, presently, the "response of c. 2 is an overkill by consigning to antiquity the key to modernity" (pp. 103-104).

The problem, as Nedungatt explains and the Eastern codification commission noted, was that the *ius antiquum* had been abrogated in several places by the four motu proprios (*CICO*) that previously governed the Eastern Catholic Churches (p. 78). To ensure a return to Eastern traditions and to avoid past Latinizing tendencies, a principal guideline for the codification of the future Eastern Code required that *CCEO* truly have an "oriental character". This is the subject of the fourth study by Sunny Thomas. On many points complementary to Nedungatt's article, the fourth study points to the Latinization reflected in *CICO* canons, to the ancient sources cited to make them appear to be Eastern and to the discontent, particularly in some Eastern Catholic Churches, regarding this break with Eastern traditions (pp. 108-113). While not discounting such conclusions, this writer wonders if, on balance, adequate consideration is given to the other side of the argument. Regarding the legislation on procedural norms in *Sollicitudinem nostram (SN)*, for example, F. Galtier argued in his 1951 *Code oriental de procədure ecclǝsiastique* that many *SN* canons were not borrowed from the 1917 Latin Code but, rather, were recovered from their sources in Roman-Byzantine law, which were common to the West and reflected in Gratian's Decree and the various Decretals before then being adapted and received in the 1917 Latin Code. As well, by citing many examples in which *SN* had improved on the procedural laws promulgated for the Latin Church over thirty years earlier, Galtier argued that *SN* was more properly situated in the historical line of the universal Church's development of procedural rules rather than as a kind of borrowed adaptation of simply Latin rules. Here, again, the publication of the Eastern sources seems especially urgent for future, in-depth, comparative studies of the Codes of the Catholic Church.

While Thomas' article is to be recommended for its attention to detail and documentation, a second edition of Kanonika 13 might see to the English translation of foreign-language quotations throughout so as to avoid any misunderstanding regarding the author's explanation of them (see p. 116) or, as opposed to a mere explanation, what might be considered his own opinion on a question (see p. 143).

The four studies are followed by a very useful Glossary of Terms composed by George Nedungatt as well as the Addenda to Ivan Žužek's *Index Analyticus* (Kanonika 2), an essential tool for comprehensive studies of *CCEO*.

With all that Kanonika 13 has to offer students and specialists alike, it will undoubtedly serve to promote an even greater knowledge of the Eastern Code and, in turn, the one body of Catholic canon law of which it is an integral part.

J. Abbass, O.F.M. Conv.

LECKER, Michael, *The "Constitution of Medina". Muḥammad's First Legal Document* [Studies in Late Antiquity and Early Islam, 23], The Darwin Press, Princeton, NJ, 2004, pp. 227, $ 35.00.

L'A. presenta il lavoro e lo situa nella sua personale produzione letteraria, da quando, nella tesi per l'università di Gerusalemme, si era occupato del soggiorno medinese del Profeta (*Preface* IX-X). Quindi riconosce (*Introduction* 1-4), che il titolo Constitution of Medina, non perfetto, è il più diffuso. In queste pagine l'A. lo sostituisce con il termine *kitāb*.

Il *kitāb* è un testo legale, già esaminato da J. Wellhausen e sommariamente da I. Golziher. È stato oggetto di studio dettagliato da parte di Muḥammad Hamidullah nel 1969. Ne hanno scritto M. Gil e R.B. Serjeant. Continuano a studiarlo A. Goto, U. Rubin, J. B. Simonsen. Il *kitāb* parla di tre gruppi a Medina: i *Muḥāijrūn*, ovvero i *qurayšiti* che vi si rifugiano, gli *Ansār*, convertiti all'Islam e gli Ebrei. Il *kitāb* è un documento complesso piuttosto che una serie di documenti. Comprende un trattato dei *Mu'minūn* (*Muḥājirūn* e *Ansār*) e un altro di non belligeranza con gli Ebrei, non con tutti, ma con quelli di particolari tribù.

Il capitolo primo si occupa della tradizione letteraria del *kitāb*, non conservato originariamente, ma ricostruibile con sufficiente fedeltà in base alle due versioni di Ibn Isḥāq e di Abū 'Ubayd. L'A. le riporta ambedue in arabo e permette di confrontarle essendo la seconda stampata in grassetto. Inoltre, allarga la cerchia dei lettori, traslitterando l'arabo e traducendo le due versioni in inglese.

Il secondo capitolo valuta le denominazioni del *kitāb*: *Mu'minūn* o credenti, *Yahūd* o ebrei, *Muḥājirūn* o rifugiati e *Muslimūn* o musulmani. La prima, o dei *Credenti*, è la più citata nel *kitāb* (28 volte). La seconda, degli *Ebrei* (20 volte). La terza, dei *Musulmani*, menzionata, indirettamente o direttamente, 6 volte. Quella dei *rifugiati*, specificando i *qurayšiti* provenienti dalla Mecca, 4 volte. Quanto al rapporto fra Mu'minūn e Muslimūn l'A. ritiene che gli uni sono associati ai Qurayš e gli altri a Yathrib.

Il terzo capitolo si occupa dei gruppi etnici ebraici, compresi i due che sono *associati*. Sei gruppi ebraici appartengono ai Banu Yahûd e avrebbero una controparte nella lista di quanti stipulano il trattato con i Mu'minūn. Mentre il settimo o dei Banū Ṯašlaba non ha controparte. Gli altri sei gruppi sono clans ebraici in quanto *clienti*, *convertiti* all'Ebraismo, o nati in clans di categorie di-

Il quarto capitolo propone il trattato fra Credenti e Musulmani di Qurayš e di Yaṯrib e quanti si uniscono a loro nella guerra santa, formando un solo popolo. Riconoscono la legge del sangue, la propria organizzazione tribale, le leggi sul riscatto degli ostaggi, nel rispetto di tradizione ed equità. Nessun gruppo può contrarre nuove alleanze, escludendo altri gruppi. Non può uccidere per rappresaglia, né limitare arbitrariamente la protezione. Non può passare da pace a guerra senza preavviso. I raids non possono effettuarsi contro l'intesa. Solo i credenti possono agire per rappresaglia, pagando il prezzo del sangue in caso di morte o ferite sulla via di Allāh. Un politeista non può essere protetto da un Qurayšita. La morte di un *mu'min* deve essere vendicata. Nessun *mu'min* può offrire asilo a chi ha volontariamente ucciso. Il giudizio circa l'osservanza del trattato è riservato ad Allâh o al Profeta.

Capitolo quinto o del trattato con gli Ebrei. Questi devono collaborare con i credenti fin tanto che i credenti combattono. Gli appartenenti ai Banu 'Awf non devono temere nulla dai credenti: gli Ebrei hanno la loro religione e i credenti la loro. Gli Ebrei Banū-l-Najjār hanno gli stessi diritti dei Banū 'Awf. Altrettanto i Banū-l-Ḥārith, i Banū Sāšida, i Banū Jušan, i Banū-l-Aws e i Banū Ṯašlaba. I Banū Šutayba hanno gli stessi diritti dei Banū 'Awf. Nessuno può lasciare Medina senza il permesso di Muḥammad.

Al termine del volume ci sono cinque appendici contrassegnate dalle prime cinque lettere dell'alfabeto, ABCDE. L'appendice A riguarda la data del trattato. Buhl proponeva il secondo anno dell'Egira. Ma l'A. propende per il primo. L'Appendice B conferma l'unità del *kitāb* che l'A. rivendica dalle prime pagine. L'appendice C salva la versione di Ibn Isḥāq dalle domande poste da Serjeant e Gil, nel contesto della polemica fra Ši'ah e Sunnah. Infine l'appendice E chiarisce il senso della *muwāda'a* conclusa dal profeta con gli Ebrei.

Buona la bibliografia specializzata delle pp. 207-219. Utile l'indice analitico.

Un libro che fa onore alla collana "Studies in Late Antiquity and Early Islam" diretta da Lawrence I. Conrad.

V. Poggi, S.I.

MAGDALINO, Paul and Maria MAVROUDI, *The Occult Sciences in Byzantium*, La Pomme d'or, Geneva 2006, pp. 468, CHF 43,00.

The book is appealing by its very title. Is there anybody who can resist his inquisitiveness to read about the occult sciences? It is so exciting to touch the occult, the mysterious, the hidden.

The occult sciences are *occult* because they are not open for everybody. They are in-habitual and do not belong to the banal quotidian. As such, they are charming, fascinating, but also dangerous. They are mysterious and hidden not only because they are in-habitual but also because they were often prohibited and their followers, persecuted. In the best of cases, they were simply neglected by the common public opinion, by the dominating religion or ideology. I can say this by my own experience because by the will of the historical circumstances

(or that of the stars?!) I lived in a society where the official attitude toward this field of studies and knowledge was at least sarcastic if not openly opposed until persecution. These might be the reasons for a remarkable interest in astrology.

The book is appealing also by its editors and authors. The very name of Paul Magdalino is sufficient to suggest the high quality of the volume. This impression is reinforced when we add to him M. Mavroudi and the authors of the contributions, the participants in the symposium in Dumbarton Oaks, Washington, DC. Obviously we have a book a turning point in this field of research. The volume is edited by scholars who have particular interest in the topic. I shall not cite here but two of their recent books that were appreciated within the milieu of the Byzantine and Oriental studies: P. Magdalino, *L'Orthodoxie des astrologues. La science entre le dogme et la divination à Byzance (VIIe-XIVe siècle)*, Réalités byzantines, 12, Paris, 2006 and M. Mavroudi, *A Byzantine Book on Dream Interpretation. The Oneirocritikon of Achmet and its Arabic Sources*, Leiden, 2002. A fruit of that interest of both scholars was also the symposium in Dumbarton Oaks which resulted in the present volume.

The occult sciences have always been linked to some secret knowledge and to some mysterious powers, therefore frequently put in connection with the magic. Nevertheless, there is a considerable difference in the study of the both topics. While the magic is a subject of great interest of the scholars, the occult sciences remain away this main stream. The authors try to explain this phenomenon with a close relation of the magic to the /pseudo/religious practices which, together with the rituals and popular beliefs, make it an appropriate topic of the anthropological researches, so popular and attractive lately.

The editors and the authors of the volume have chosen their own approach: it is underlined that the occult sciences are not studied as something exotic, but as an integral part of the intellectual life of the Byzantine society, of its educated culture, the culture of the elite linked to the urban milieus, to the knowledge and education. They partially rely on the heritage of the Antiquity, which gives the greatest authorities in this domain, but also examine the continuity of occult sciences throughout the Middle Ages, the Modern times, up to the contemporary era.

This wide variety of problems shapes the structure of the volume that covers topics not only from Christian world, but of the whole Mediterranean and the Orient. Yet, it sure is focused on Byzantium and Byzantine intellectual culture. Here, I need to express my special admiration for the article by Maria Mavroudi, who presents not only the current stage of the researches, but also knew how to attribute the right place to the Byzantine contribution in the field. K. Ierodiakonou presents the concept of the *Sympathy* as the philosophical basis of the occult sciences in Byzantium and searches for their roots between the Stoicism, Pythagorean tradition and the Neoplatonism. The topic that Paul Magdalino explores is the image of the occult sciences and the scientists in relation to the power and the way it is presented in the Byzantine historiography. The article by M. Mertens deals with the alchemy and especially with one of its main representatives of the Late Antiquity — Zosimos of Panopolis. W. Adler centers

his research on a most interesting debate on the occult sciences between the emperor Manuel I Komnenos and Michael Glykas, focusing on the question whether the saint ancestor and patriarch Abraham has practiced astrology. Anne Tihon presents the perception of the astrology and astronomy in the Early Palaeologan period.

I already mentioned that the occult sciences are inherited by Byzantium and by the Near Eastern cultures from the Antiquity, and thus they connect the Christians with the Islam and the other Oriental and Mediterranean traditions. It is worth noting that one of the main merits of the volume is to have presented this point in an ample way. In this sense, I would like to mention the article of M. Papathanassiou, dedicated to the remarkable personality of Stephen of Alexandria who had strongly influenced intellectual life in the Empire in the early period. Of course, almost all the articles recognize the immense importance of the Arabic world for the continuation of the Antique classical culture, especially in the field of the sciences, but some of them are focused exactly on this topic. It is necessary to cite here the contribution of the late David Pingree on the astrologist Masha'allah and the perception of his works in Byzantium. Joshua Holo presents the astrological knowledge among the Jews in Southern Italy under Byzantine power as a result of the encounter of the different Mediterranean traditions.

Finally, with the contributions of Charles Burnett and George Saliba, we can turn to the West and thus the volume becomes even more comprehensive. While C. Burnett deals with the Latin translations of the Greek texts on astrology and magic, G. Saliba sheds more light on the transmission from Antiquity trough Middle Ages to the Modern times and from the Arabic East to the Renaissance West, focusing on an extremely strong cultural presence of the Empire.

It is my pleasure to congratulate the editors and the authors of the volume. We have a tool to study this essential element of the culture of the Eastern Christianity as well as of the Islam. Of course, this is a collective volume of different articles and as such it cannot be neither systematic nor a complete study of the topic. Nevertheless, the book edited by Paul Magdalino and Maria Mavroudi will stimulate a new interest on the topic and will open new ways to the future researches.

By way of conclusion I would like to say some words about the Editions La Pomme d'or of Genève. For this book, the first in the series, proposes for itself the ambitious goal to continue in the domain of the Byzantine and Mediaeval studies, of theology, and of art history. We, the mediaevalists, cannot but be grateful for this choice, which is indeed a promising one. We cannot but present our sincere congratulations and firm encouragement to the new publishing house to continue in the same direction. It merits out admiration and support. Anyway, the first step is accomplished with the above-presented book, and I cannot believe it could be better. Vive valeque!

I. Biliarsky

MAGUIRE, Eunice Dautermann and Henry MAGUIRE, *Other Icons: Art and Power in Byzantine Secular Culture*, Princeton Univ. Press, Princeton, NJ, and Oxford 2007, pp. XXII + 201.

Anche se qualche tematica è stata precedentemente affrontata da H. Maguire in passati contesti accademici, la stesura logica e tematica del volume qui in esame risulta consequenziale ed affascinante grazie sia all'apporto di D. Maguire come all'inclusione di altri soggetti e considerazioni sempre relativi al mondo dell'immaginazione bizantina. La logica dell'argomentazione, infatti, che in ultima istanza tratta di un ben preciso *modus mentis byzantinae* per il tramite di varie ed inaspettate immagini ("icons"), è intelligentemente perseguita in tutti i capitoli, pur enfatizzando, dove necessario, particolari tipi di immagini e relativi supporti (marmo, avorio, ceramica, metalli, tessuto, pergamena, etc.). Gli Autori altro non fanno che mostrare, anche se con maestria, l'altra faccia dell'immaginario bizantino. Gli studiosi dell'arte e della letteratura di Bisanzio sono ben consapevoli della ben conosciuta "golden solemnity" che Costantinopoli era riuscita a creare. Nell'ottica proposta dagli Autori si tratta piuttosto di entrare nella comprensione realistica di un altra figuratività, altrettanto vera e potente quanto quella che glorificava il potere divino ed imperiale. La parola *icons*, lungi dall'essere sinonimo di "icone" nel senso recepibile usualmente di immagini sacre, sono invece le forme grafiche che l'arte secolare plasmava per esorcizzare, mitizzare, divertire, dilettarsi e premunirsi. Da queste finalità, perseguite ed analizzate con l'ausilio della letteratura colta, elitaria, della Bisanzio medievale gli Autori tentano, con successo, di delineare la forma mentale, dicevo l'immaginario, del bizantino colto che, come giustamente sottolineato nell'opera, si era fatto "a world in many respects not very different from our own" (p. 3). Le immagini "laiche" evocate nel testo sono molte e di natura differente, quali: grifoni, sirene, idoli antropomorfi, danza e soggetti danzanti, animali e loro valenza apotropaica, figure geometriche, nudità, *grylloi* (figure in costume scherzose e fantastiche, intese in genere in modo caricaturale), i nudi (*kynokephaloi*), le terme, il banchetto imperiale con quanto esso comportava (vettovaglie e presentazione di queste). Indubbiamente si presenta una galleria immaginativa — ed eccellenti sono le illustrazioni che accompagnano il testo — che sorprende chi era abituato all'usuale e religiosa immagine tramandata di Bisanzio. È necessario, tuttavia, fare qualche puntualizzazione per chiarire degli elementi del discorso ideologico perseguito nell'opera. Mi sembra giusto sottolineare che per gran parte, sia come fruizione che come committenza, l'arte presentata ed analizzata in quest'opera è quasi esclusivamente elitaria, come aulici sono i commentari su di essa desunti dalla letteratura (si fa riferimento a Costantino Rodio, Costantino Manasse, Coniate, Prodromos, Eustazio di Tessalonica). L'immaginario così ben presentato è dunque, formalmente parlando, una dotta stravaganza — intesa come intelligente e raffinata percezione di un mondo — di una classe sociale ben limitata. Si veda, ad esempio, la percezione del "meraviglioso", perché innaturale, come percezione del banchetto imperiale e aristocratico (pp. 54-57). Alla analisi operata sul serpente, sul leone, sul drago (violenza apotropaica), e quella sui nodi, credo

poteva accostarsi — e così facendo tentare anche una lettura del motivo spiegandolo in un suo più naturale contesto figurativo — anche la estesa gamma di questi motivi nella plastica fitomorfa, zoomorfa e geometrica della ossessiva scultura medievale bizantina. Il periodo infatti è lo stesso, il Medioevo, e probabilmente un allargamento della lettura di questi motivi anche su questo meno elitario campo avrebbe certamente apportato una nota essenziale alla comprensione di un ambiente, l'edificio ecclesiastico, che ricorreva a simili espedienti figurativi. A proposito, infine, della percezione che i Bizantini ebbero degli animali, invocare il concilio trullano (p. 93) per il divieto di rappresentare l'agnello quale simbolo di Cristo mi sembra riduttivo; al contrario, credo che la vera ragione sia esattamente la seconda suggerita dagli Autori (pp. 95s), vale a dire: "Depictions of fiere creatures with their prey had ceased to be merely metonymic signs of the terrestrial world or metaphorical symbols of the deity, but became, in effect, profane icons, capable of projecting the natural forces that they both evoked and invoked." Presentandosi con una eccellente veste tipografica, quest'opera diventa un provocante ed interessante strumento per chi desidera cogliere un'immagine della civiltà bizantina più ampia e realisticamente più attinente alle diverse sfaccettature che in realtà l'hanno composta e presentata nella sua lunga storia.

E. Dimauro

NELI, Linus, *Catholic Marriage Nullity Process: The Introduction of the Case* [Dharmaram Canonical Studies, 4], Dharmaram Publications, Bangalore 2006, pp. xviii + 282, US$ 15.00, Indian Rupees 225.

Is anyone looking for a user-friendly guide to marriage cases that are brought to ecclesiastical tribunals with a petition for a declaration of nullity? Here it is. Linus Neli has the gift of presenting complex matters in a simple manner. He engages in his vast sweep the beginner and the scholar. The beginner will find that the necessary technical terms and concepts become familiar and easy as the work gradually unfolds itself. The scholar will see that complex problems are discussed in the light of valuable contributions of colleagues.

As the title of the book indicates, the work is limited to the initial phase of the marriage nullity process. An approach to the entire topic in the same detailed manner would have increased the bulk of the volume enormously. What is lost in width is gained in depth. But there is a fresh dimension of width that opens on to the universal. Neli combines the treatment of the norms of both the codes of the Latin Church and of the Eastern Catholic Churches. This method, suggested and recommended already by Pope John Paul II as he presented the Eastern Code in a session of the Synod of Bishops in 1990, and is being put into practice in ever widening circles, has already proved to be productive and beneficial. Accordingly, students of both Latin and Oriental canon law will find the present work informative and engaging.

Students will be grateful to the author, who has consulted vast amounts of recent jurisprudence of the Roman Rota, the peculiar tribunal or High Court of the Roman Apostolic See. With the present book he has made available to all the result of his dedicated and time consuming work. Not all may be able to follow the abundant footnotes in Latin (which are often marred by spelling mistakes), but they will help kindle the consciousness of the need for a sure knowledge of this language to do research or pursue higher studies in this area.

The author's focus on "the shift of attitude from legal formalism to pastoral sensitivity" has rightly anticipated by more than ten years the concern of the recent instruction *Dignitas connubii* of the Pontifical Council for Legislative Texts (25 January 2005): "it is especially important to avoid both a juridical formalism, which is entirely foreign to the spirit of the laws of the Church, and a way of acting that indulges in too great a subjectivism in interpreting and applying both the substantive and the procedural norms."

The work is a doctoral dissertation done at the Urbanian University, Rome, under the supervision of Prof. Mons. José M. Serrano Ruiz, a prestigious name in the Rotal jurisprudence, from which several cases are cited in the abundant bibliography. The Appendix contains twenty formularies (badly numbered, so that in Roman numbers they reach up only to fifteen!), which the author has collected from various English speaking countries like the USA, UK and India and put together after some editing. They will be found useful in the matrimonial tribunal practice, starting with the preparatory phase with the application form, information sheet for petitioner and respondent as well as a libellus for declaration of nullity. For the work of the tribunal itself, the formularies run from the constitution of the tribunal by the Judicial Vicar through acceptance of the petition by the Presiding Judge, issuing the decree of admission of libellus and convocation of the parties, up to the publication of the sentence and the presentation of the case to the tribunal of second instance. The volume closes with a useful index of subject but not of the canons cited from both the Codes, the CIC and the CCEO.

The computer has ushered in a new age making the production of books easier. But the computer does not teach one aesthetics in formatting, as can be noted especially from the last part of the present volume containing the appendix, bibliography and index. To keep the present paperback open on your table you need to hold it tight with a hand if not with both the hands, and then you regret that you have not an extra pair of hands like the Nataraja to operate your mouse and the keyboard.

However, a friendly and peaceful spirit pervades the volume, which is well captured in the last sentence of the General Conclusion. "As in all ministries of the Church, the judges and tribunal personnel do not work alone in this ministry of justice and reconciliation, but with God, who calls everyone to make this ministry more fruitful and relevant even in the present time."

G. Nedungatt, S.I.

PASSARELLI, Gaetano, *Le icone e le radici. Le icone di Villa Badessa*, Rosciano 2006, pp. 156 avec illustrations, s.i.p.

Dans la foulée des ouvrages que, depuis quelques années, Gaetano Passarelli consacre au riche patrimoine iconographique post-byzantin présent sur le sol italien, à commencer par celui de l'ancienne colonie grecque de Livourne avec ses *Iconostases*, dont il avait organisé l'exposition et dirigé la publication (G. Passarelli (dir.), *Le iconostasi di Livorno. Patrimonio iconografico post-bizantino*, Livorno 2001), voici que nous parvient le livre qu'il a rédigé, sur l'initiative de la municipalité de Rosciano, concernant les icônes et autres objets de culte propres au rite byzantin, rassemblés par les descendants successifs des premiers occupants du site de Villa Badessa, fondé dans les Abruzzes dans le courant du XVIIIe siècle. Il s'agissait en fait de quelques familles originaires de la Cimara, aux confins de la Grèce et de l'Albanie, qui, pour échapper à l'oppression ottomane, avaient fini par se réfugier dans le royaume de Naples avec leurs prêtres et, sans doute, leur plus précieux trésor, à savoir une icône de la Mère de Dieu *Hodighitria*, aujourd'hui encore pieusement conservée. L'attachement de ces émigrés à leur foi chrétienne de tradition liturgique byzantine s'est maintenu au cours du temps et, de nos jours, ce village constitue l'une des paroisses relevant de l'actuelle éparchie italo-albanaise de Lungro dans la province de Cosenza.

Cet attachement est donc à l'origine de l'intéressante collection d'icônes et autres précieux témoignages de la "mémoire" d'une communauté exilée qui a eu la chance de préserver, en dépit des circonstances, son identité religieuse et culturelle. Cet aspect est d'ailleurs un leitmotiv de l'auteur qui, comme il ne manque pas de le souligner lui-même à l'occasion, puise ses racines dans ses propres origines calabraises et italo-albanaises. C'est ainsi qu'il intitulait *Μνήμη. Il ricordo*, le volume qu'il a dédié aux icônes d'un musée récemment aménagé à Reggio de Calabre. Il s'agissait en fait d'une collection due à une initiative privée, rassemblant des icônes essentiellement russes, pour la plupart des XVIIIe-XIXe siècles, ainsi que des icônes grecques, acquises au cours des ans, et dont G. Passarelli a établi le catalogue raisonné. Cf. G.P., *Μνήμη. Il ricordo. Le icone del Piccolo Museo San Paolo di Reggio Calabria*, Reggio Calabria 2002, passim. Outre quelque méprise dans la lecture d'inscription en langue slave, on notera qu'un certain nombre d'icônes qui, étrangement, présentaient entre elles un indéniable air de famille, pour ne pas dire une probable identité d'atelier travaillant "à l'ancienne", y sont attribuées à diverses écoles grecques, crétoises et du Dodécanèse des XVIIe-XVIIIe siècles. A Villa Badessa, comme c'était le cas à Livourne, on se trouve par contre en présence d'une collection d'icônes, d'objets liturgiques et de pièces diverses dont l'existence était déjà historiquement attestée et parfois suffisamment documentée.

Après une longue introduction (p. 9-20) dans laquelle il s'étend sur les origines et l'histoire de la communauté de Villa Badessa, dont la liste nominative des premiers membres figure sur les "diptyques" des vivants et des morts, conservés *in situ* dans le *bema* de l'église actuelle, l'auteur trace un vaste panorama rétrospectif de l'héritage culturel et artistique laissé par la Byzance des Paléologue en

Crète, dans le Dodécanèse, à Corfou et les îles Ioniennes, le tout étant accompagné des remerciements d'usage aux personnalités et autorités constituées, impliquées dans la réalisation de cette publication.

Suit une description détaillée des principales icônes (p. 22-132), à commencer par la fameuse *Hodighitria*, attribuée aux XV[e]-XVI[e] siècles et considérée comme le trophée ou le palladium qui accompagna les réfugiés dans leur migration, mais dont il ne subsiste malheureusement pas grand chose de la peinture originale sinon le beau visage de la Vierge (p. 21-23). La très intéressante icône, exécutée à la manière crétoise des frères Tzanès, dite du "miracle de Corfou", commémore la victoire du général Johann Mathias von Schulenburg, alias *Jar Madamas*, au service des Vénitiens, sur la flotte ottomane en 1716, grâce à l'intercession de la Vierge, *Madre della Consolazione*, et à la protection de saint Spyridon, le saint évêque tutélaire de l'île où est toujours vénéré son corps.

L'importance du rôle, joué au sein de la communauté de Villa Badessa, par l'un de ses notables, Constantin Vlasi, devenu capitaine du Régiment *Real Macedone* au service du roi de Naples, se traduisit, entre autre, par la commande d'œuvres comme le triptyque de la crucifixion, daté de 1744, que l'auteur rapproche avec vraisemblance de la manière du peintre corfiote Constantin Contarini (p. 28-31). C'est donc à la générosité de ce bienfaiteur qu'est due l'activité d'Eustache Carusos, le réalisateur des icônes qui composèrent la première iconostase de Villa Badessa, originaire de Céphalonie et probablement rencontré à Naples où il travaillait à la décoration de l'église grecque des Saints-Pierre-et-Paul. Après avoir mis en exergue la physionomie polymorphe de Carusos, G. Passarelli prend soin d'évoquer les péripéties qui, au cours du XIX[e] siècle, ont caractérisé l'évolution de l'iconostase de l'église jusqu'à sa configuration actuelle (p. 32-35). L'auteur examine chacune des icônes dues au pinceau de ce peintre et celles qu'il attribue à un auteur inconnu (iconographe Y), proche de la manière crétoise tardive alors en vogue dans les îles ioniennes (p. 36-68).

Plusieurs icônes de la seconde moitié du XVIII[e] siècle sont passés en revue, dont celles du corfiote Spyridon Sperantzas auquel on doit une rare composition bilatérale et profilée de la mise du Christ au tombeau, ou encore de Spyridon Romas, lui aussi de Corfou, qui avait également travaillé pour l'église de la Sainte-Trinité à Livourne, et dont la Nativité du Christ est la transposition manifeste d'une scène de l'adoration des bergers, suivant une composition courante dans la peinture italienne contemporaine. D'autres icônes, aux attributions hypothétiques (Jean Trigonis) ou totalement anonymes, viennent compléter la liste des œuvres remontant à la fin du siècle (p. 69-94).

La série d'icônes dites des "Orthodoxes", qui présente dans l'ensemble une évidente homogénéité d'exécution, correspond à un moment précis de l'histoire et des vicissitudes de la communauté de Villa Badessa, lié à la présence et aux agissements d'une certaine *Fraternità dei Cristiani Ortodossi d'Oriente* à la fin du XIX[e] siècle (p. 95-110). Enfin, une autre et dernière série d'icônes, de qualité aussi variée que la date de leur exécution, vient conclure cette longue énumération dûment commentée par l'auteur (111-132). A ce propos, on ne peut pas ne pas éprouver une certaine perplexité devant les deux panneaux figurant saint

Pierre et sainte Apollonie, véritables pièces rapportées et sans doute les volets d'un ancien triptyque, qui sont présentés ici comme une imitation, hypothétiquement réalisée au XVIIe-XVIIIe siècle, de la peinture italienne locale du XIVe-XVe siècle. Outre qu'un tel *revival*, assigné à la période proposée par l'auteur, soit assez peu vraisemblable pour l'époque, la qualité même de ces deux panneaux, quoique visiblement remaniés, suggèrerait un examen plus approfondi.

L'ouvrage se termine avec la nomenclature et les notices relatives à divers objets liturgiques et religieux, la plupart en argent repoussé du XVIIIe siècle, ainsi qu'aux livres et manuscrits anciens en possession de la paroisse de Villa Badessa (p. 134-147). Le tout est accompagné d'une bibliographie générale et d'un index alphabétique.

Tout en déplorant certaines négligences, sans doute survenues au moment de l'impression du volume (regrettables coquilles typographiques, absence de numérotation des nombreuses illustrations généralement dépourvues de didascalies appropriées, image inversée) et l'aspect quelque peu surabondant de certaines notices, on ne peut que savoir gré à G. Passarelli d'avoir entrepris, avec l'enthousiasme qui est le sien, un tel labeur en vue de faire connaître au lecteur de langue italienne un patrimoine historique et artistique qui, sans être qualitativement exceptionnel, était à vrai dire insoupçonné jusqu'ici du grand public et méritait assurément d'être mieux apprécié, en particulier en ce qui regarde le domaine de la peinture d'icônes post-byzantine dans sa phase la plus tardive mais non moins significative et non moins privée d'intérêt.

M. Berger

ŠPIDLÍK, Tomáš, *"Maranathà": La vita dopo la morte* [Betel 21], Lipa, Roma 2007, pp. 242, € 13,00.

Di escatologia si parla tanto, ma spesso in chiave di ipotesi trascurando l'essenziale. Si deve quindi cambiare registro: invece di considerare l'escatologia come un trattato delle ultime cose, vedervi Gesù Cristo morto e risorto come l'ultimo *eschaton* personale (11). È ciò che cerca di fare Š. a partire dal nome, che ricollega il tema alla Scrittura (1Cor 16,22; cf. Ap 22,20): "Vieni Signore Gesù! Marana tha!" Secondo l'interesse del momento si può seguire la stessa idea di escatologia attraverso i secoli (18-39), e, in seguito, gettare un'occhiata su diversi tipi di escatologia (40-52). Sulla *escatologia cristocentrica*, Š. si ispira al credo di Dostoevskij: "Quali spaventose torture mi è costata e mi costa anche ora questa sete di credere, tanto più forte nella mia anima quanto più ci sono in me argomenti contrari. ... È in questi momenti che ho composto un credo: credere che non c'è nulla di più bello, di più profondo, di più amabile, di più ragionevole e di più perfetto che il Cristo, e che non solo non c'è niente, ma, e me lo dico con amore geloso, che non si può avere niente" (lettera datata 20 febbraio 1854 alla Signora Fonvisine) (46-47). L'*escatologia progressiva* è illuminata dalla creatività ascetica, anticipazione della fine attraverso una kenosi "agapica". "La croce si

iscrive nel cuore di Dio", dice Bulgakov, "ogni persona divina è amore sacrificale, kenosi gioiosa. Ma questa diventa sanguinante sulla croce: affinché ciascuno di noi portando in lui tutti gli altri, risusciti perdendosi nell'amore" (71-72). L'escatologia progressiva ritiene anche suo compito collegare le tradizioni alla Tradizione, compito non facile; per esempio, il criterio di s. Vincenzo di Lerino, "ciò che dovunque, sempre e da tutti è creduto", ridurrebbe la Tradizione agli elementi comuni, impoverendola (81). Nella *escatologia prepartecipativa* si indicano i segni di santità escatologica nelle persone e nelle cose. Ma mentre l'Occidente tende talvolta ad attribuire ogni efficacia ai sacramenti a scapito delle preghiere, l'Oriente, al contrario, rischia di offuscare la distinzione tra sacramenti e sacramentali (91). Come anticipazione del paradiso, *l'apatheia* è considerata da s. Giovanni Climaco risurrezione dell'anima ancor prima che risurrezione dei corpi (95). La morte come effetto del peccato comporta, secondo Berdjaev, la "caduta dalla persona alla natura" (100). L'iscrizione sulle icone russe della croce, "Non piangere su di me, madre!", mostra la sapienza che Gesù insegna alla madre proprio dalla croce (110). Poi il giudizio finale indica che la storia del mondo deve finire con la vittoria del motivo per il quale esso è stato creato, il superamento di ogni male attraverso il trionfo dell'amore di Cristo (130). Più cresce la luce nella propria anima più si scopre la bellezza del volto di Cristo in diversi gradi (140). Nelle considerazioni sul Cielo, si legittima il desiderio di agire per avere questo premio, contro l'opinione di Meister Eckhart che i perfetti non agiscono in vista di qualche premio (152-153). Se le Chiese orientali cercano di collocare le anime negli inferi prima della Risurrezione, cioè negli inferi in cui Cristo è sceso, anche noi diciamo, nota l'A., che i santi dormono il sonno della pace (159-160). L'inferno come seconda morte (Ap 21, 8) è il rifiuto della salvezza offerta da colui che ha vinto la morte (180). Intanto, se uno fa penitenza, il timore dell'inferno diviene amore (188). Š. mette il purgatorio a confronto con lo stato intermedio (197), ma anche con Dante, per cui il purgatorio si può paragonare con una montagna, la cui salita è faticosa all'inizio, ma poi diviene gioiosa a mano a mano che si progredisce (204). Per la Risurrezione, Š. cita Ivan dei Fratelli Karamazov che rifiuterebbe di andare in paradiso se costasse la lacrima di un povero bambino (208). Per illustrare la vita eterna l'A. prende il film *Nostalgia* di A. Tarkovskij (229), che attraverso il fanatico che si dà fuoco sul Campidoglio arriva a capire la "falsa eternità" delle idee astratte, come glielo spiega un *jurodivyj* (230).

Uno può domandarsi se si può fare escatologia così. Ma Š. non vuol fare una escatologia formale. Vuole piuttosto aiutare coloro che ne hanno bisogno come pane quotidiano, e per questo ricorrono a scritti come i suoi, pieni di immagini, nello stile orientale di presentare le idee astratte, utile anche come correttivo agli occidentali dilettanti dalle idee chiare e distinte.

E. G. Farrugia, S.I.

TOTI, Marco, *Aspetti storico-religiosi del metodo di orazione esicasta* [Quaderni di S.M.S.R. — Nuova Serie 4], Japadre Editore, L'Aquila / Roma 2006, pp. 158, € 15,00.

L'esicasmo è un fenomeno religioso del Cristianesimo orientale diffuso da secoli fino ai nostri giorni, soprattutto nel mondo ortodosso. Il suo fine specifico è di suscitare una relazione personale con il Dio vivente per mezzo dell'invocazione continua del Nome di Gesù, nella cosiddetta preghiera del cuore. L'A. è discepolo di Enrico Montanari, che nel 2003 ha pubblicato un libro sull'esicasmo, sul quale ho scritto un commentario breve su OCP 70 (2004) 457-470. Quest'opera del discepolo, che si apre con una prefazione del maestro, ha all'inizio una sintesi del contenuto e parole di ringraziamento. Il nucleo centrale del volume consta di due corposi capitoli, seguiti alla fine da Conclusioni e da un'intervista dell'A. all'archimandrita Job Gechta, docente di storia della Chiesa all'Istituto di Teologia Ortodossa di San Sergio a Parigi.

Il primo capitolo tratta della preghiera di Gesù, e degli altri mezzi tipici del monachesimo orientale indirizzati alla relazione personale con Dio: la vigilanza o *nepsis*, l'interazione fra uomo e Dio o *synergeia*, l'indipendeza dalle passioni o *apatheia*, la penitenza o *penthos*, martirio incruento, o *ponos cardias* (fatica del cuore). L'esicasmo è dunque tutt'altro che devozione sentimentale, ma è strategia eroica dello spirito, simile al *jihād al-akbar* del ṣūfī o all'*agere contra* di Ignazio di Loyola. Altrettanto caratteristico del monachesimo orientale e dell'esicasmo è l'aniconismo interiore della fuga dal mondo, o *xeniteia* Infatti la preghiera del cuore non ammette il ragionamento discorsivo, ma esige il vuoto delle immagini e dei pensieri come faceva un certo monachesimo a proposito dei *logismoi*. Secondo l'A. questo aniconismo si opporrebbe a Ignazio di Loyola che nei suoi *Esercizi spirituali* suggerisce all'esercitante di fissare l'immaginazione sull'una o l'altra scena biblica, quasi sussidio della concentrazione e rimedio alle distrazioni (p. 36). Ma altrove per l'A. "penser au Bouddha n'est pas avoir une pensée" (pp. 100s). E Teofane suggerisce "per fermare il continuo affollamento dei vostri pensieri dovete agganciare la mente a un pensiero solo o al pensiero di una cosa sola" (p. 101). Un aspetto non esclusivo dell'esicasmo è la necessità di una guida spirituale. C'è un maestro o padre, in greco *geron*, in russo *starec*, come nel sufismo c'è uno *shaykh* o un *pir*, in sanscrito *guru* (p. 50) e negli esercizi ignaziani chi dà gli esercizi e chi li riceve.

Nel secondo capitolo l'A. ricorda la *mneme toû Theoû* che ha un certo parallelo nel *dhikr Allah* del ṣūfī e nel *nembutsu* giapponese. Tratta della tecnica psicosomatica, ma non suppone un rapporto causale infallibile fra quella e la relazione personale con Dio. È un aiuto che dispone a tale relazione, non un nesso necessario di causa ad effetto. Ammette però che durante i secoli XIII e XIV vari trattati ascetici del Monte Athos avevano dato alla tecnica funzioni rilevanti. Circa la posizione dell'orante non c'è un'unica formula ma la posizione assisa, su uno sgabello o per terra, oppure la posizione curva, circolare o fetale, proni in avanti, con la testa sulle ginocchia.

Viene infine la fisiologia mistica ovvero l'individuazione di luoghi del corpo umano e specialmente del cuore in cui si concentra la preghiera esicastica. Quattro sono quei luoghi: 1) cerebro-frontale, 2) orale o della fonazione, 3) pettorale e 4) cardiaco. Il quinto cioè l'ombelico, espunto nella riveduta redazione dell'athonita *Methodos tês hierâs proseuchês,* aveva fatto scorrere molto inchiostro polemico da parte dei tomisti orientali.

Quanto alle *théosis,* "nell'esicasmo non è possibile «divenire» Cristo (Dio) *in essentia*, ma unicamente «attualizzarlo» in sé, *partecipando*-comunicando ... con la sua Persona" (p. 103).

Il libro fornisce una buona bibliografia ragionata (pp. 138-148), un indice dei nomi (pp. 149-151) e un indice delle parole notevoli (pp. 152-156).

Spero che questa schematica recensione renda sufficientemente conto di una monografia documentata e interessante che legge l'esicasmo, con opportuni confronti, nella fenomenologia religiosa.

V. Poggi, S.I.

ЦИБРАНСКА-КОСТОВА, М., *Етюди върху кирилската палеотипия XV-XVIII в.*, София, ИК "Гутенберг", 2007, 202 с. (M. TSIBRANSKA-KOSTOVA, *Études sur la paléotypie cyrillique XV*e*-XVIII*e *siècles,* Sofia, 2007, pp. 202), BGN 12,00.

Le livre de M. Tsibranska-Kostova nous donne un exemple parfait comment une médiéviste pure peut trouver des sujets de recherche assez riches de données dans le livre imprimé. Les textes y inclus sont tellement abondants d'idées que les collègues, tentés dans les études de Moyen Age, se rendront compte que la paléotypie ne devrait pas être négligée en comparaison des manuscrits, spécialement dans les pays slaves et balkaniques où la lisière des époques n'est pas si claire et ne coïncide pas avec celle dans l'Occident européen. Dès le début de ma brève présentation je voudrais exprimer mes fortes admirations pour ce livre et pour la recherche de M. Tsibranska-Kostova, non seulement car les sujets sont très proches à mes intérêts — une raison donc purement égoïste — mais aussi car ils sont parfaitement développés dans une direction fertile et prometteuse.

Comme on voit dès le titre lui-même, le livre est consacré à la production imprimée à l'aube de la paléotypie slave et aux problèmes du caractère général qu'elle pose sur le fond de la culture des peuples de l'Europe de l'Est et du Sud-Est aux XVIe-XVIIe siècles. Je voudrais absolument noter l'approche de l'auteure vers des problèmes que j'admire beaucoup. C'est le fait qu'elle refuse de suivre l'ancienne manière et d'essayer à charger ses recherches avec de conclusions concernant l'affiliation ethnique des premiers éditeurs d'origine slave méridionale. Je trouve cela non seulement inutile, mais aussi contradictoire à l'esprit de l'époque qui est plutôt d'intégration que de désintégration des raisons nationales. Encore plus, cette attitude n'est pas le résultat de l'envie de négliger l'importance des Slaves de la partie occidentale de la péninsule balkanique, qui étaient évidemment en liaison plus étroite avec les premiers centres de l'imprimerie en Europe.

Le livre englobe trois articles, une grande étude et trois appendices. Les textes sont différents entre eux, mais finalement ils créent un ensemble entier et intégrale. Le premier article est consacré aux problèmes généraux de la paléotypie slave, liés à la langue des livres imprimés, aux sujets développés et à la destination du livre. Tout cela est présenté sur le fond historique de l'Europe aux XVe-XVIe siècles et des conséquences de la conquête ottomane. Le second article traite la question de l'existence d'un sixième incunable de Tsetine de la fin du XVe siècle, quand juste avant l'arrivées des Osmanlis une imprimerie démontrait une activité formidable dans la capitale monténégrine. Et pour être un égoïste parfait, dirai-je que les deux travaux suivants sont d'un intérêt particulier en coïncidant d'une grande échelle avec mes propres directions de recherche.

Le premier est consacré à l'histoire et la légende dans le livre de Jacob Kraikov «*Razlichnie potrebi*». Il réunit deux sujets, crois-je, d'une importance à ne pas négliger. S'est la figure du tsar saint Pierre de Bulgarie et spécialement le renseignement qu'il est décédé à Rome avec le culte mariale hagiorite. Ce dernier est évidemment d'une signification particulière dans l'idéologie impériale à Byzance et dans les pays orthodoxes, ce qui était également le cas avec le culte du tsar sainte Pierre en Bulgarie jusqu'au XIIe siècle. La manière par laquelle M. Tsibranska-Kostova développe le thème nous suggère son importance significative pour la culture des peuples orthodoxes dans les Balkans.

La grande étude dans le volume est consacrée au Nomocanon slave imprimé et sa place dans la culture politique, religieuse, juridique à aube de l'époque moderne. Elle est présentée sur le fond des mouvements et des changements religieux en Europe et spécialement en Russie au XVIIe siècle et leur impacte sur la situation concernant la langue parlée ou vernaculaire et la langue écrite ou littéraire dans les terres bulgares à travers un texte juridique.

Les appendices reproduisent des textes de certaines œuvres liturgiques et hagiographiques qui se trouvent dans les anciens livres imprimés slaves.

Finalement, je ne crois pas qu'il faille présenter ici le livre de M. Tsibranska-Kostova en entiers. Il devrait être à la disposition à tous les collègues qui s'occupent de la culture ancienne des Slaves orthodoxes. Le livre est paru pour marquer le bicentenaire du premier livre imprimé en bulgare moderne (Le *Nedelnik* de l'évêque Sophronius de Vratsa, 1806) et de telle façon il marque de nouveau l'importance spéciale de la culture imprimée des peuples slaves en tant qu'une partie de la création de la culture européenne commune.

I. Biliarsky

VADAKUMCHERY, Johnson, CMI, Ed., *Icons of the Unseen: Asian Theology Through the Eyes of Artist Joy Elamkunnapuzha, CMI*, Carmel International Publishing House, Trivandrum 2002, pp. 210, US$ 100.00, in India rupees 2000.

The present work brings to mind the poet's verse, "Many a flower is born in the desert air to blush unseen." Richly illustrated with the artistic works of Joy Elamkunnapuzha, CMI, this book should help make the artist better known. In

fact his paintings now adorn many churches, chapels and other such institutions in India. Yet he chooses to live such a hidden and unassuming life that one does not know which to admire more, his art or his modesty. Like the past painters of icons he does not sign his artistic productions. "Artists must be known by their art," such is his philosophy.

The book, elegantly produced, contains twenty-five articles by various writers. These articles are divided into three parts: Part one, The sublime in sacred art (2-6), Part two, Profile of the artist (7-11), and Part three, Doing theology in art forms (12-25). Two of these articles are by the artist himself (10-11) in translation. At the end there is a chronological list of Joy's artistic contributions, which span the years 1974-2002, and a list of illustrations containing 310 items.

Joy's creations range through an impressive variety of artistic forms: paintings, designs of churches, chapels, altars, architectural designs, facades, entrance gates, grills, statues, emblems of various religious congregations, of schools and other such cultural institutions, illustrations of biblical events, of liturgical seasons, of the sacraments, Christmas cards, priestly ordination cards, book covers, and so on. He works with sundry materials: wood, stone, glass, ceramics, terracotta, paper pulp, etc. And his artistic creations are scattered practically all over the length and breadth of India. His inspiration is a happy blend of Christians themes and Indian symbolism. He is quite remarkable for the economy of design (e.g. fig. 202, p. 191). The eight pictures of the liturgical seasons of the Syro-Malabar Church (pp. 130-133) remind one of the colour and the power of the art of Marc Chagall.

Joy Elamkunnapuzha shows consummate skill in expressing the gospel in Indian art forms without the flaw of syncretism. Thus the Risen Christ is represented (p. 77) in a carving as *Nataraj* ("Lord of the dance") in the chapel of Darsana, Wardha, central India. Joy has succeeded where another who attempted to do the same elsewhere not only failed but was sued by angry Hindus for poaching their art form. It is not generally known, however, that there is sound biblical support for representing Christ as *Nataraj*. The creative Wisdom is extrapolated as a dancer in the Old Testament: "When he marked out the foundations of the earth, then I was beside him like a dancing damsel, his daily delight" (Proverbs 8: 29-31 — like an "architect" or "master worker" are alternate translations, but discounted by some Hebrew scholars). In the New Testament Jesus Christ is he "in whom all things were created (Col 1: 16), the divine Word incarnate (John 1: 1, 3, 14) exalted to glory in the resurrection (Phil 2: 9). These ideas blend in the figure of the *Nataraja*. Another early (1974) masterpiece of Joy Elamkunnapuzha is the design of the *Jagad-Guru* (Supreme Teacher) adorning the chapel of Dharmaram College, Bangalore (pp. 7 and 97). Again, "We find the best reproduction of the Trinitarian theology in Fr. Joy's artistic presentation of Om" (p. 142), a monogram used by him to represent the three world religions, Hinduism, Christianity and Islam (pp. 158, 177). Joy's art is a success story of inculturation. In this endeavour he has succeeded better than some other more widely known artists than he. His tribute to Sr. Genevieve, MSMI, a French-born Indian artist as "a theologian of lines and colours" (p. 81) is applicable to himself as well.

"His works undoubtedly highlight the spiritual in art whereby they become instruments of contemplation. He creates with his materials sacred spaces charged with spiritual energy where all spiritual seekers, irrespective of their religious affiliations, are led to enlightenment and self-discovery. The artist in him is a *sadhaka* (seeker) and the art his *sadhana* (means) to attain his spiritual goal" (from the foreword by Antony Kariyil, CMI, Prior General).

G. Nedungatt, S.I.

VASSIS, Ioannis, *Initia Carminum Byzantinorum* [Supplementa Byzantina 8], Walter de Gruyter, Berlin – New York 2005, pp. LV + 932, € 198,00.

Non possiamo che salutare con entusiasmo l'uscita di questo repertorio curato da Vassis con la collaborazione di numerosi studiosi di tutto il mondo.

Si tratta di una lista di *incipit* di poesia bizantina realizzato tramite il ricorso puntuale alle numerose edizioni e cataloghi di manoscritti che contengono testi poetici dal III al XV secolo. L'utilità di un siffatto strumento risponde alla difficoltà, ben nota ai ricercatori in questo settore degli studi bizantini, di districarsi tra periodici e cataloghi spesso difficilmente reperibili e non sempre disponibili. L'incipitario si propone quindi di rispondere all'inquietante domanda che accompagna sempre l'identificazione di un testo poetico medievale; se il testo sia stato o no edito, in quale sede e se il suo autore sia o non sia noto.

Il repertorio esclude la poesia liturgica e i componimenti metrici che compaiono sui sigilli: per l'innografia sono però disponibili gli *Initia Hymnorum* di Enrica Follieri, mentre per i componimenti metrici resta disponibile solamente il lavoro di Vitalien Laurent dal titolo *Bulles métriques*, non sempre purtroppo attendibile e completo. *ICB* (*Initia Carminum Byzantinorum*) include oltre a composizioni poetiche edite anche testi inediti menzionati da cataloghi di manoscritti oppure da altre fonti.

Occorre tuttavia aggiungere che il repertorio è ben lontano dall'aver raggiunto la completezza totale e che molti componimenti poetici non indicati nei cataloghi e nella letteratura secondaria non vengono indicati neppure in *ICB*. La difficoltà che molti ricercatori incontrano nel loro lavoro, alla quale alludevamo prima, è stata dunque alleviata, ma non certamente eliminata.

ICB fornisce gli *incipit*, il nome dell'autore, qualora sia noto, il soggetto del componimento, le edizioni e talora anche alcuni rinvii essenziali alla letteratura secondaria e fornisce inoltre il numero dei versi noti.

In un lavoro di tale mole non mancano elementi discutibili, ma non tali da inficiare il risultato raggiunto. Ci riferiamo alla latinizzazione di alcuni nomi degli autori oppure all'identificazione di alcuni di essi. Con notevole completezza e correttezza appare invece effettuato il controllo delle edizioni e della letteratura secondaria.

Si tratta pertanto di un'opera preziosa per i bizantinisti che vogliano dedicarsi allo studio dei testi poetici e segna un indubbio progresso rispetto agli strumenti finora disponibili.

L. Pieralli, O.C.D.

VATTAPPALAM, Michael, Jose PORUNNEDOM, and Mathew KOCHUPURACKAL, Eds., *A Study on the Particular Laws of the Syro-Malabar Major Archiepiscopal Church*, Lawrence Thomas Paruthapara, Bharananganam 2007, pp. 194, Rs. 100.-

A publication of the Oriental Canon Law Society of India, the present volume is the first of its kind which offers a somewhat exhaustive study of all the sections of the Syro-Malabar particular law (SMPL). This volume is dedicated to the memory of the late Rev Fr Joseph Koikakudy, the first president of Oriental Canon Law Society of India (OCLSI). It is published by Dr Lawrence Paruthapara, and not by any publishing house. It contains thirteen studies, besides the preface by one of the editors and the presentation of the life and activities of Fr Koikakudy by Mar Joseph Kallarangatt. Fr Koikakudy, being the "chief architect behind the publication of the particular laws of the Syro-Malabar Church" (p. 13), deserves this dedication. Nine of the thirteen articles deal with different sections of SMPL: one article for each section.

Most of the authors were involved in the making of SMPL. They share with the reader some facts regarding the making and meaning of SMPL which may not be found in any other published documents.

The language of several articles could be corrected and improved. It looks there was no careful proofreading, nor concern for editorial uniformity, for example, in the article of Mar Thazhath, the note numbers are placed in square brackets, whereas in other articles they are printed superscript. In the article on *palliyogam* procedure rules (pp. 157-170) the text of all the footnotes is missing.

The presentation of Koikakady gives the reader a vivid picture of the man, his vision and activities. The study of Mar Thazhath deals with the sources of the SMPL. This helps the reader to realise that SMPL is *no* invention, but is continuity of tradition.

Jose Chiramel assesses the application of principle of subsidiarity (PS) in SMPL. His statement "It [PS] is found only in the Catholic Church" (p. 25) is open to question. What about federal system of government? Pius XII stated that it was applicable also in the Church, implying its application in the civil society. Indeed it is applied in the Orthodox Churches of Kerala and elsewhere.

The process of the history of formulation of SMPL is narrated in the article of James Thalachelloor, the secretary of the synodal commission for the formulation of SMPL. The information he gives is virtually a primary source material. His study gives an insight into the work behind the SMPL, that it is the result of wide consultation, deep study and arduous efforts. The affirmation "The Institution of the Patriarchal/Major Archiepiscopal assembly is a contribution of the Syro-Malabar Church to the Universal Church" (p. 48) needs to be nuanced (see George Nedungatt, *Laity and Church Temporalities*, Bangalore, 2000, 360-361).

The first section of SMPL, namely, on major archbishop, metropolitans, bishops etc. is dealt with by Mar Jose Porunnedom. After giving a brief historical note on the formulation of this section, he exposes the norms with his commentary. The words *progressive* and *conservative* seem to be rather casually used in the article (pp. 54-56). A careful analysis may show that the so-called progres-

sives are often more conservatives than the so-called conservatives in our society.

Raphael Thattil expounds nearly every article of the section on the clergy, set in its historical and pastoral context. A study on particular law would do well to be congruent with the terminology of the common code. CCEO would not use "Latin rite religious congregation" or "Latin rite dioceses" (p. 66), but "Latin religious congregations" and "Latin dioceses."

The study of Lawrence Paruthapara on the particular law (PL) of the institutes of consecrated life has a theological introduction on different forms of consecrated life in the Church, which cannot be held purely of ecclesiastical origin and law (pp. 78-79). He holds that the laws, whether common or particular, should be more facilitating than restricting the existence of the institutes of consecrated life (p. 81).

In the article of Mathew Kochupurackal on the PL on liturgy a survey is made on the history of the implementation of the renewed rite of Qurbana and the rite of other sacraments. Some of the important synodal decisions pertaining to liturgy, but not formulated as PL, are outlined in the study.

George Madathikandam, in his study on marriage laws, makes references to the roots of some PL norms and institutions (p. 123). These references are informative and useful. He states "betrothal through proxy is prohibited," without referring to any source. SMPL on marriage art 197, in keeping with CCEO c. 837 §2, prohibits marriage (not betrothal) through proxy. This study has overlooked the imprecision in SMPL art. 187 §2, which states that the rite of a marriage between a Syro-Malabar faithful and an Eastern non-Catholic has to be presided over by an *ordained minister*. Ordained minister can mean also deacon. The common law prescribes the blessing of a priest for the validity of such a marriage (c. 834 §2).

Evangelisation, in the article of Mar Sebastian Vadakkel, is conceived as sharing with others the gift of faith. This study is based not only on the norms regarding evangelisation, but also on the mission policy of SMC, promulgated on 19 March 2006. It is more an exposition of the document, than presentation and commentary of the norms of PL. In fact there are only six norms in SMPL regarding evangelisation, and they can be understood without much explanation.

Vincent Chittilappally exposes two sets of norms of SMPL on the temporal goods, namely the norms relative to this in *palliyogam procedure rules*, and the norms for the acquisition and administration of temporal goods.

Mathew Madathikunnel presents and interprets the *palliyogam procedure rules*. As he was the convener of the subcommittee for the formulation of these rules, he had firsthand experience of the process. The history part testifies to wide consultation, also with experts in civil law, in the process of their formulation.

In the study of Joseph Mundakath, the judicial competence of the synod of bishops of SMC and of the major archiepiscopal tribunal is set in the context of the ancient canons and tradition of the Eastern Churches. The author underlines the provision for gratuitous legal aid to financially weak faithful. This provision

is indeed an extended application of CCEO c. 24, which recognises the right of the faithful to defend their rights. Obviously, this right does not depend on the financial situation of the faithful. It is the duty of the Church to make this provision.

The volume ends with an article which answers the question whether the SMPL needs the approval of the Roman See, if yes, which norms require that approval. This article by Michael Vattappalam is very relevant. Some may think that no PL needs that approval; others might think that all PL needs it, whereas the truth lies in the middle. This article mentions also the competence of the Pont. Council for the Interpretation of Legislative Texts over the Eastern code.

In this volume serous matters are presented in simple words and style Even those who are not specialised in canon law can understand and profit from it. Thus it can serve as a handbook for parish priests, permanent deacons, office-bearers of Church associations, religious and anybody who is interested in learning about SMPL. The studies in general communicate the information that the process of formulating SMPL involved a lot of struggle. They are not mere commentaries of the nuances of individual norms of PL; rather they provide us with useful historical information, the *ratio* and theology behind certain norms, the way they are applied in the pastoral context, etc.

S. Kokkaravalayil, S.I.

ZAFFARONI, Anna Maria, Cur., *Monsignor Antonio Maria Ceriani*, Convegno nel Centenario della morte, Società Storica Saronnese, Gerenzano 2007, pp. 224, s.i.p.

Due pagine di presentazione a nome del comitato promotore introducono il lettore alla figura e all'opera di Mons. Antonio Maria Ceriani (1828-1907), che fu Custode del Catalogo, Dottore e Prefetto della Biblioteca Ambrosiana. A lui in occasione del centenario dalla morte (2 marzo 1907) la parrocchia e la comunità di Uboldo (Va), sua località nativa, hanno dedicato un simposio e una mostra. Gli interventi del Parroco e del sindaco di Uboldo precedono la Prefazione dell'allora Prefetto dell'Ambrosiana Mons. Gianfranco Ravasi. E questo conferisce al convegno e ai suoi Atti un alternarsi di storia locale e di scienze umanistiche. Ne risulta un personaggio dalla coerenza religiosa e morale, bene inserito nel contesto familiare, per anni consigliere comunale, convinto fautore di amor patrio e di fedeltà alla Chiesa, oltre che indefesso lavoratore intellettuale. Ceriani tratta direttamente le fonti primarie e produce veri e propri *Monumenta* sui tesori dell'Ambrosiana, sulla liturgia locale e sui manoscritti biblico-siriaci dell'*Esaplare* tradotta dal greco dei Settanta e della *Peshitta* tradotta dall'ebraico. Ceriani corrisponde con i maggiori siriacisti dell'epoca, William Wright, Friederick Field, William Cureton. Trascorre periodi di tempo all'estero, a Parigi, a Berlino e a Londra, confrontando testi sui più antichi manoscritti. Ha provvidenziali incontri con Antonio Panizzi, capo bibliotecario del British Museum, con Samuel Christie Miller, proprietario di una ragguardevole biblioteca privata, con Henry

Edward Manning, fondatore degli Oblati inglesi di San Carlo e futuro arcivescovo di Westminster. Manning ospita il Ceriani a Bayswater.

Si capisce che in questa sede privilegiamo i contributi "Ceriani all'Ambrosiana", "Ceriani liturgista" e "Ceriani siriacista".

Il primo, di Mons Cesare Pasini, Dottore del PIO e allora Vice-Prefetto dell'Ambrosiana, sottolinea l'ammirazione per Ceriani che hanno i suoi colleghi: Achille Ratti, Prefetto a Milano, poi della Biblioteca Vaticana, quindi arcivescovo di Milano e infine papa; Giovanni Mercati che paragona Ceriani come siriacista a Ignazio Guidi (1844-1935), come paleografo a Cesare Paoli (1840-1902) e a Ernesto Monaci (1844-1918); Ettore Galbiati che nel profilo di Ceriani redatto nel 1997 e qui riproposto, ricorda come una volta Carducci si fermasse in silenzio a contemplare il Ceriani, senza ardire interromperne la concentrazione. O come Ceriani, all'annuncio di una visita della regina Margherita, rispondesse senza scomporsi, "Ditele di aspettare un momento". Pasini documenta come Ceriani, lungi dal presumere di sé, muova tutte le pedine per entrare nell'Ambrosiana, convinto che la sua vocazione di studioso vi troverebbe il migliore contesto. Infatti, con la maggioranza dei voti a suo favore, il 22 agosto 1855, Ceriani è Custode del Catalogo. Il vederlo quotidianamente all'opera in questo ufficio ne accresce la stima, tanto che appena due anni dopo, nel 1857, è Dottore dell'Ambrosiana.

Marco Navoni tratta di una particolare competenza di Ceriani, cioè della liturgia ambrosiana, con un trentennio di studi sulle sue origini e sulla sua natura. Ceriani produce infatti l'edizione tipica del Messale Ambrosiano.

Il tema di Ceriani siriacista lo affonta il siriacista Vergani, docente al Pontificio Istituto Orientale. Lo studioso premette che l'Ambrosiana possiede una delle redazioni più antiche della Bibbia Peshitta. Ceriani che, dopo aver appreso l'ebraico in seminario, si è appassionato per le altre lingue semitiche, si è dato allo studio dei manoscritti sirobiblici dell'Ambrosiana, sognando sulle prime un'edizione critica, ripiegando poi realisticamente sulla riproduzione anastatica dei manoscritti. L'essersi fatto da sé, dopo una breve iniziazione presso un maestro, approfittando di ogni incontro con specialisti, sia all'Ambrosiana e sia nelle biblioteche di altri Paesi, ricche di manoscritti siriaci, lo spinge a controllare quante più fonti possibile. Suo metodo è, "Non accettare nulla ad occhi chiusi. Esaminare con rigorosa analisi e verificare in fonte le citazioni e la loro corrispondenza con quanto se ne deduce; questo in particolare quando la cosa si presenta sotto la parvenza di novità, che suole abbagliare gli incauti: non si abbia paura di sospendere il giudizio a dopo un serio esame" (81). Mi rallegro di questa pubblicazione che rende omaggio a un eccellente studioso che, avendo destato l'ammirazione dei contemporanei, può a ragione proporsi ad esempio anche agli odierni.

V. Poggi, S.I.

SCRIPTA AD NOS MISSA

ALEXANDER MONACHUS, *Laudatio Barnabae/Lobrede auf Barnabas* [Fontes Christiani 46], übersetzt von Bernd Kollmann und Werner Deuse, Brepols Publ., Turhout 2007, pp. 162, € 33,55.

BABINI, Giuliana / Giovanni RAFFA / Laura RENZI, *La Vergine della tenerezza di Vladimir* [Itinerari], EDB, Bologna 2007, pp. 120, € 10,00.

BIANCHI, Luca, *Eucaristia ed ecumenismo – Pasqua di tutti i cristiani*, EDB, Bologna 2007, pp. 135, € 11,00.

BILIARSKY, Ivan, (Hg.), *Ius et ritus. Rechtshistorische Abhandlungen über Ritus, Macht und Recht*, „East-West", Sofia 2006, pp. 284, 10 PB.

BOHAS, Georges et Mihai DAT, *Une théorie de l'organisation du lexique des langues sémitiques: matrices et étymons* [Langages], ENS Éditions, Lyon 2007, pp. 124, € 24,00.

BUNGE, Gabriel, *The Rublev Trinity*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2007, pp. 120, $ 25.00.

BÜTTNER, Elmar, *Erzbischof Leon von Ohrid (1037-1056). Leben und Werk (mit den Texten seiner bisher unedierten asketischen Schrift und seiner drei Briefe an den Papst)*, s.c.e., Bamberg 2007, pp. 301, s.i.p.

CANIVET, Pierre et Jean-Paul REY-COQUAIS, (Edd.), *Mémorial Monseigneur Joseph Nasrallah*, ifpo, Damas 2006, pp. XVIII + 371, s.i.p.

Concilium Quinisextum/Das Konzil Quinisextum, übersetzt und eingeleitet von H. Ohme [Fontes Christiani 82], Brepols Publ., Turnhout 2006, pp. 363, s.i.p.

DAHLMAN, Britt, *Saint Daniel of Sketis – A Group of Hagiographic Texts* [Studia Byzantina Upsaliensia 10], Lund University, Uppsala 2007, pp. 260, s.i.p.

DIPARTIMENTO DI SCIENZE DELL'ANTICHITÀ E AL., *Bisanzio nell'età dei Macedoni* [Quaderni di Acme 87], a cura di F. Conca e G. Fiaccadori, Cisalpino, Milano 2007, pp. 292, s.i.p.

FEDALTO, Giorgio, *Simone Atumano* [Storia del cristianesimo 2], Seconda edizione riveduta e aumentata, Paideia, Brescia 2007, pp. 205, € 22,00.

GARUTI, *Adriano, Patriarca d'occidente*, [Segmenti 12], Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2007, pp. 248, € 14,00.

GHEORGHIU, C. Virgil, *Dalla venticinquesima ora all'eternità*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007, pp. 157, € 13,00.

Sancti GREGORII NAZIANZENI opera, *Versio Iberica, V, Orationes XXXIX et XXL* [CC SG 58 (CN 20)], editae a B. Coulie et H. Metreveli, Brepols / Tourmhout et University Press / Leuven 2007, 331, € 155,00.

GRILLO, Andrea, *Oltre Pio V. La riforma liturgica nel conflitto di interpretazioni*, Queriniana, Brescia 2007, pp. 133, € 8,50.

HAGE, Wolfgang, *Das orientalische Christentum* [Die Religionen der Menschheit 29,2], Kohlhammer, Stuttgart 2007, pp. 545, € 98,00.

KAUFHOLD, Hubert, *Kleines Lexikon des Christlichen Orients*, 2. Auflage, Harrassowitz, Wiesbaden 2007, pp. 655, € 68,00.

KNECHTEN, Heinrich Michael, *Starzen in Optina* [Studien zur russischen Spiritualität IV], Hartmut Spenner, Waltrop 2007, pp. 254, € 20,00.

KOULOUGHLI, Djamel, *Le résumé de la grammaire arabe par Zamakšarī* [Collection Langages], ENS Éditions, Lyon 2007, pp. 203, € 23,00.

LAIOU, Angeliki E., *Ἡ Οἰκονομικὴ ἱστορία τοῦ Βυζαντίου ἀπὸ τὸν 7ο ἕως τὸν 15ο αἰῶνα*, Dumbarton Oaks Research Library & Μορφωτικὸ Ἵδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης, Washington, D.C. / Ἀθήνα 2006, 3 voll., pp. 600; 730 e 584, s.i.p.

LAMBERZ, Erich, *Katalog der griechischen Handschriften des Athosklosters Vatopedi*, Band 1, Codices 1-102, Patriarchal Institute for Patristic Studies, Thessaloniki 2006, pp. 508, s.i.p.

ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ, Μαρία, *Κωνσταντίνος Δ´ (668-685)* [Μονογραφίες 7] (Maria LEONTSINI, *Constantine IV (668-685)*, [Monographs 7]), Εθνικό Ἵδρυμα Ερευνών, Αθήνα 2006, pp. 280, s.i.p.

MAGDALINO, Paul / Maria MAVROUDI, *The Occult Sciences in Byzantium*, Le Pomme d'or, Geneva 2006, pp. 468, s.i.p.

ΜΑΥΡΟΥΔΗΣ, Αιμίλιος, *Η Ιστορία της Μητροπόλεως Ελευθερουπόλεως*, University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2006, pp. 601, s.i.p.

MOSSAY, Justin, (Ed.), *Sancti Gregorii Nazianzeni opera, Versio Graeca I, Orationes X et XII*, [CC SG 64, Corpus Nazianzenum 22], Brepols / University Press, Turnhout/Leuven 2006, pp. CXXXVI + 61, € 95,00.

NELI, Linus, *Catholic Marriage Nullity Process – The Introduction of the Case* [Dharmaram Canonical Studies 4], Dharmaram Publications, Bangalore 2006, pp. 282, US$ 15.00.

NERSES OF LAMBRON, *Commentary on the Revelation of Saint John* [Hebrew Univ. Armenian Studies 9], translation, notes and introduction by Robert W. Thomson, Peeters, Leuven 2007, pp. 225, € 43,00.

OELDEMANN, Johannes, Hg., *Die Wiederentdeckung der Communio – Der orthodox-katholische Dialog 40 Jahre nach der Tilgung der Bannsprüche von 1054 aus dem Gedächtnis der Kirche*, Verlag „Der Christliche Osten", Würzburg 2006, pp. 104, s.i.p.

Il PASTORE DI ERMA, [*Minima* di Città Nuova], introduzione di Dag Testore, traduzione e note di A. Quacquarelli, Città Nuova, Roma 2007, pp. 144, € 5,00.

PARSONS, Mikeal C., *Luke*, Hendrickson, Peabody, MA, 2007, pp. 230, US$ 19.95.

PECKLERS, Keith F., *Liturgia – La dimensione storica e teologica del culto cristiano e le sfide del domani* [gdt 326], Queriniana, Brescia 2007, pp. 301, € 23,00.

Abba PIETROS (Alberico) Ghebresellasie, *Il Feudo di Maria. Identità Cristiana e devozione Mariana del popolo Abissino (Etiopia/Eritrea)*, Azienda tipolitografica – ANET, Corigliano d'Otranto (Le), 2007, pp. 219 + 4, s.i.p.

POTZ, Richard / Eva SYNEK, *Orthodoxes Kirchenrecht* [Kirche und Recht 25], Plöchl, Fraistadt 2007, pp. 398, s.i.p.

ΡΑΤΣΙΝΓΚΕΡ, Γιόσεφ, ΠΑΠΑΣ ΒΕΝΕΔΙΚΤΟΣ ΙΣΤ´, Ο Ιησούς από τη Ναζαρέτ, Εκδόσεις Ψυχογιός, Αθήνα 2007, pp. 350, s.i.p.

RICH, Antony D., *Discerniment in the Desert Fathers. Di£krisij in the Life and Thought of Early Egyptian Monasticism* [Studies in Christian History and Thought], Paternoster, Bletchley, Milton Keynes 2007, pp. 32, £ 24.99.

RICHARD, Marcel et Joseph MUNITIZ, *Anastasii Sinaitae Quaestiones et responsiones* [CC SG 59], Brepols / University Press, Turnhout / Leuven 2006, pp. LXII + 286, € 180,00.

ROMANO IL MELODE, *Kontakia/1* [Collana di Testi patristici 197], Città Nuova, Roma 2007, pp. 312, € 22,00.

ROSSO, Stefano, *Un popolo di sacerdoti.* Introduzione alla liturgia (Seconda edizione), Elledici, Leumann (TO) 2007, pp. 472, € 42,00.

SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiatique – Livre VII* [SC 506], Cerf, Paris 2007, pp. 224, € 24,00.

TEDROS Abraha, Ed., *Il* Gädl *di Abuna Demyanos santo eritreo (XIV/XV sec.)*, edizione del testo etiopico e traduzione italiana, [Patrologia orientalis T. 50, Fasc. 2, N° 223], Brepols, Turnhout 2007, pp. 237, € 46,00.

TERRY, Ann and Henry MAGUIRE, *Dynamic Splendor – The Wall Mosaics in the Cathedral of Eufrasius at Poreč*, vol. 1: Text, vol. 2: Illustrations, The Pennsylvania State Univ. Press, University Park, PA, 2007, pp. 224 + 205, $ 95.00 cloth.

TERTULLIAN, *Adversus Iudaeos/Gegen die Juden* [Fontes Christiani 75], übersetzt und eingeleitet von Regina Hauses, Brepols Publ., Turhout 2007, pp. 387, € 40,00.

TOEPEL, Alexander, *Die Adam- und Seth-Legenden im Syrischen* Buch der Schatzhöhle [CSCO 618, Subsidia 119], Peeters, Leuven 2006, pp. XXX + 259, € 85,00.

М. ЦИБРАНСКА-КОСТОВА, *Етюди върху кирилската палеотипия XV-XVIII в*, София, ИК "Гутенберг", 2007, 202 с. (M. TSIBRANSKA-KOSTOVA, *Études sur la paléotypie cyrillique XVe-XVIIIe siècles*, Sofia, 2007, pp. 202).

TUSCHLING, R.M.M., *Angels and Orthodoxy* [STAC 40], Mohr Siebeck, Tübingen 2007, pp. 271, s.i.p.

URVOY, Dominique et Marie-Thérèse, *L'action psychologique dans le Coran*, Cerf, Paris 2007, pp. 104, € 18,00.

VERGANI, Emidio – Sabino CHIALÀ, Cur., *Storia, cristologia e tradizioni della Chiesa Siro-orientale*. Atti del 3° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriaca, Centro Ambrosiano, Milano 2006, pp. 159, € 14,00.

VERGANI, Emidio – Sabino CHIALÀ, Cur., *La tradizione cristiana Siro-occidentale (V-VII secolo)*. Atti del 4° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriaca, Centro Ambrosiano, Milano 2007, pp. 171, € 15,00.

VISCUSO, Patrick, *A Quest for Reform of the Orthodox Church. The 1923 Pan-Orthodox Congress. An Analysis and Translation of its Acts and Decisions*, InterOrthodox Press, Berkeley, CA, 2006, pp. 208, $ 24.95.

WILLIAMS, Ronald J., *William's Hebrew Syntax*, revised and expanded by John C. Beckman, University of Toronto Press, Toronto e al. 2007, pp. 248, $ 24.95, £ 15.00.

ZAKHARY, Milad Sidky, *De la Trinité à la Trinité. La christologuie liturgique d'Ibn Sabbā', auteur copte du XIIIe siècle* [Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» – B.E.L. Coll. «Subsidia» 140], Edizioni Liturgiche, Roma 2007, pp. 584, € 50,00.

INDEX VOLUMINIS 73
(2007)

1. – ARTICULI

2. – COMMENTARII BREVIORES

3. – RECENSIONES

4. – INDICATIONES

5. - NUNTIUS

VINCENZO POGGI, S.I., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 23-XI-2007 — Cyril VASIL', S I , Rector Pont. Inst Or

Composizione. Edizioni Orientalia Christiana
Finito di stampare nel mese di dicembre 2007 dalla Tipolitografia 2000 s a s
di De Magistris R & C — 00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel -fax 06/9410473 - E mail: info@tip2000.it